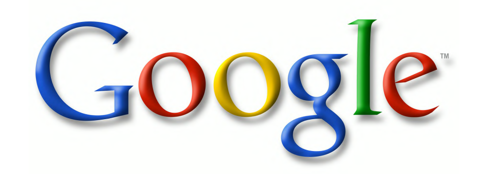


This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

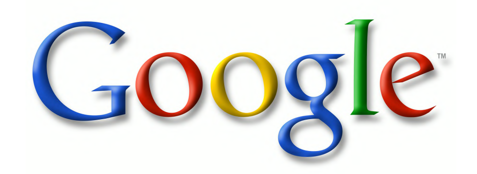
+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at http://books.google.com/



Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.
+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.
+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.
+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.


UC-NRLF
$B 286 126
YB 23138



THE LIBRARY
OF
THE UNIVERSITY
OF CALIFORNIA

PRESENTED BY
PROF. CHARLES A. KOFOID AND
MRS. PRUDENCE W. KOFOID



Dr. Heinrich Spitta
Professor an der Universität
Tübingen.

Metaphysik

von

Dr. Friedrich Harms,

weil. ord. Professor der Philosophie an der Universität
zu Berlin.

Aus dem handschriftlichen Nachlasse des Verfassers

herausgegeben

von

Dr. Heinrich Wiese,

ev. Pfarrer in Triebusch.

Breslau.
Louis Köhler's Hof- und Verlags-Buchhandlung.
1885.

Herrn

Hofprediger Stöcker,

Mitglied des deutschen Reichstages und des preußischen Hauses

der Abgeordneten,

zum

11. December 1884

in

unbegrenzter Liebe und Hochachtung

gewidmet.

BD23
H326

Vorwort.

Am 5. April 1880 starb nach zweiundzwanzigjähriger Thätigkeit als ordentlicher Professor der Philosophie der Verfasser dieser Metaphysik, mein innigst verehrter Universitätslehrer, als er gerade mit der Herausgabe seiner Geschichte der Logik beschäftigt war. Noch in seinen letzten Lebensjahren hat der Verewigte außer kürzeren und längeren Abhandlungen über den Begriff der Psychologie, die Reform der Logik, die Lehre von Friedrich, Heinrich Jacobi, den Begriff der Wahrheit, die Formen der Ethik, die Psychologie von Johann, Nicolas Tetens zwei größere Werke, die Philosophie seit Kant und die Psychologie in ihrer Geschichte, veröffentlicht. Die beabsichtigte Veröffentlichung seiner systematischen Philosophie auszuführen, war ihm nicht mehr vergönnt.

Die nachgelassenen Schriften des Vollendeten wurden mir im Februar 1881 zur Durchsicht und etwaigen Herausgabe übergeben. Nachdem ich mich bis jetzt mit ihnen beschäftigt, beginne ich ihre Herausgabe, so weit sie mir möglich ist, mit dieser Metaphysik.

M313997

Sie ist der zweite Theil einer Wissenschaft, welche der Verfasser einige Mal Wissenschaftslehre, öfter nach ihren beiden Theilen Logik und Metaphysik, zumeist aber kurz Logik nennt. Nach ihm giebt es nämlich keine wahre Logik ohne Metha-physik und keine wahre Metaphysik ohne Logik. Der Begriff der Metaphysik ist daher auch in Verbindung mit dem Begriffe der Logik in dem ersten Abschnitt dieser Wissenschaft entwickelt. Es wäre deshalb an und für sich zweckmäßiger gewesen, die Metaphysik erst nach der Logik zu veröffentlichen. Ich habe aber die umgekehrte Reihenfolge gewählt, da die Metaphysik als System des Erkennens den vollkommensten Aufschluß über den Gesammtinhalt einer Philosophie giebt und die weitere Herausgabe Harms'scher Philosophie nicht ohne das wohlwollende Interesse des unterrichteten Publikums möglich ist.

Meine Arbeit bei der Herausgabe der Metaphysik beschränkt sich auf die gewissenhafteste Wiedergabe des Textes und der Anmerkungen. Da der Text zunächst nicht für den Druck geschrieben war, so sind in der Form hie und da kleine Correcturen nöthig geworden. In der Orthographie, die im Manuscript nicht einheitlich ist, bin ich den letzten Veröffentlichungen des Verfassers gefolgt. Die im Originale unterstrichenen Worte und Sätze sind gesperrt gedruckt. Da die Aufsätze über die Materie in den „Abhandlungen zur systematischen Philosophie von Harms“, die alle eine ganz besondere Aufmerksamkeit verdienen, formvollendeter als die inhaltlich gleichen im Manuscript sind, so habe ich jene in diese Metaphysik von S. 5—21 aufgenommen. Die der

Metaphysik folgenden Anmerkungen stehen im Manuscript auf dem Rande der mit den entsprechenden Zahlen versehenen Textstellen und enthalten zum Theil mehr oder weniger ausgeführte Ergänzungen der Darstellung zum Theil erläuternde Citate, die, so weit es mir möglich war, ermittelt sind. Die wenigen Bemerkungen des Herausgebers sind als solche durch H. gekennzeichnet.

Ich hoffe mit dieser Metaphysik und, will's Gott, mit späteren Veröffentlichungen Harms'scher Philosophie den zahlreichen Schüleru des gefeierten und geliebten Philosophen und überhaupt denen, die die Wissenschaft lieben, einen willkommenen Dienst zu thun.

Triebusch bei Bojanowo, im December 1884.

Wiese.

Inhaltsverzeichniß.

Einleitung.

Erster Theil.

Zweiter Theil.

Dritter Theil.

Einleitung.

Aufgabe und Eintheilung der Metaphysik.

Der erste Grundbegriff aller Wissenschaften, den die Philosophie erklären soll, ist der Begriff des Wissens oder der Wissenschaft. Die Logik handelt von den Formen und Methoden des Erkennens, die Metaphysik aber von den Gegenständen des Erkennens. Alle Wissenschaften setzen nicht nur ein erkennendes Subject voraus, welches durch die Formen seines Denkens zum Wissen gelangt, sondern auch eine gegenständliche Welt, welche durch die Wissenschaft erkannt wird. Die erste Voraussetzung aller Wissenschaften ist daher das Sein oder die Existenz der objectiven Welt, wovon die allgemeine Wissenschaft die Metaphysik ist.[1])

Wir theilen die Metaphysik in drei Theile ein. Der erste Theil handelt von dem Wesen der Dinge, dem Geiste und der Materie, der zweite von den Ursachen des Geschehens, von der Natur und der Vernunft, der dritte von der Vielheit und Einheit der Dinge, von der Welt und Gott.

Die Metaphysik muß uns über die Berechtigung und Wahrheit der verschiedenen Systeme oder Weltansichten des Materialismus und Idealismus, des Naturalismus und Ethicismus, des Akosmismus und Atheismus Aufklärung geben. Denn die Weltansicht der Philosophie darzustellen, ist die Aufgabe der Metaphysik. Alle verschiedenen Systeme aber, welche sich in der Metaphysik aufstellen lassen, sind nur verschiedene Antworten auf jene drei Fragen nach dem Wesen der Dinge, nach den Ursachen des Geschehens und nach der Vielheit und Einheit der Dinge.

Wir werden diese drei Theile in der angegebenen Ordnung abhandeln und kommen also erst zuletzt in dem dritten Theile auf den transcendentalen Begriff von Gott und Welt. Das Transcendentale ist nicht der Ausgangspunkt, sondern das Ziel unseres Erkennens, der Ausgangspunkt ist die Erfahrung. Von der Materie und dem Geiste aber besitzen wir durch die innere und äußere Wahrnehmung eine Erkenntniß. In der Mitte zwischen der Erfahrung von der Materie und dem Geiste einerseits und den transcendentalen Begriffen andererseits steht die Natur und die Vernunft oder die Sittlichkeit, so daß wir uns also von der Erfahrung aus zu den transcendentalen Begriffen in unserem Denken erheben.[2]).

Erster Theil.

Das Wesen der Dinge, die Materie und der Geist.

A. Im Allgemeinen.

Das Wesen der Dinge vermögen wir nicht anders als aus ihren Erscheinungen zu erkennen, da wir keine angeborenen Begriffe besitzen. Die Erscheinungen der Dinge aber werden wahrgenommen. Wir besitzen aber äußere Wahrnehmungen von körperlichen Erscheinungen und innere Wahrnehmungen von den geistigen Veränderungen in uns. Das Gegebene, woraus wir das Wesen der Dinge erforschen können, ist daher zweifach: der Inhalt der inneren und der äußeren Wahrnehmung. Diese Dualität unserer Empirie ist der Ausgangspunkt aller menschlichen Wissenschaften. Denn nichts Körperliches kann innerlich und nichts Geistiges äußerlich wahrgenommen werden. Diese Thatsache ist unbezweifelbar, wie man auch über das Wesen der Dinge denken mag. Der Materialist muß einräumen, daß er Geistiges nur innerlich wahrnehmen kann, und der Idealist muß gleichfalls eingestehen, daß Körperliches nur äußerlich wahrnehmbar ist. Von dieser sicheren Thatsache aller menschlichen Empirie gehen wir aus.

Wenn nun aber zweierlei Wahrnehmungen gegeben sind, und das Wesen aller Dinge nur aus den Erscheinungen zu erkennen ist, so müssen wir auch beide Erkenntnißwege einschlagen, um zu dem Begriffe von dem Wesen der Dinge zu gelangen. Nur den einen einschlagen, hieße gegen alle Erfahrung fehlen. Es ist möglich, daß wir auf beiden Wegen zuletzt zu demselben

Resultate gelangen; es ist aber auch möglich, daß beide Wege zu verschiedenen Resultaten führen. Wir werden also zuerst von der äußeren Erfahrung oder der körperlichen Materie ausgehen, sodann von der inneren Erfahrung oder der geistigen Materie, und drittens werden wir ihre Einheit und Verbindung in Betracht ziehen.

B. Im Besonderen.

I. Die Materie.

Materie ist der Gegenstand der äußeren Wahrnehmung, oder was äußerlich wahrnehmbar ist, ist Materie. Diese Definition sagt aber nicht, was die Materie ist, sondern nur, wie sie uns erscheint, oder wie sie von uns wahrgenommen wird; aber aus der Wahrnehmung schließen wir auf ihr Wesen.

Was ist denn nun die körperliche Materie? Schelling sagt, sie ist das Dunkelste der Dinge, das eigentliche Räthsel, das alle Wissenschaften lösen wollen. Und in der That, er hat nicht Unrecht, denn dunkel, wenn auch nicht gerade das Dunkelste, ist die Materie. Sie hindert uns, daß wir in die Dinge hineinsehen. Ueberall tritt sie unserer Sinnenthätigkeit als das Undurchdringliche entgegen. Wäre sie uns in allen Stücken klar und deutlich wie eine mathematische Figur, so würden wir in ihr zugleich die ganze geistige Welt sehen. Könnten wir das Räthsel, was darin liegt, daß überhaupt Materie existirt und nicht bloß der Geist, lösen, so würden alle Erkenntnisse beschafft sein.

Auch Platon sagt im Timämus von der Materie, ihr Wesen sei kaum mit den Gedanken zu erfassen. An sich die Grundlage, das Substrat des Sichtbaren, was die Sinne wahrnehmen, habe sie Theil an dem Intelligiblen und entschlüpfe doch leicht den Gedanken.

Die Alten nannten die Materie das Unendliche, das auf keine Weise zu Bestimmende. Denn alles, was die Sinne von ihr auffassen, sind gerade nur Erscheinungen und kommt ihr nicht an sich zu. Da ist sie nur, wie Aristoteles sagt, das völlig unbestimmte, eigenschaftslose Sein, das bloße Sein ohne alle Prädicate. Sie ist nichts als das Sein, d. h. sie ist Nichts, das unbestimmt Unendliche, was alle Erkenntniß flieht, was kein Begriff faßt.

Nicht bloß Schelling, sondern auch die Alten schon haben die Materie als das an sich unerkennbare, eigenschaftslose Sein aufgefaßt. Wir wissen nicht, was sie ist, nur ihre Erscheinungen kennen wir, wir wissen nur, daß sie ist, wir wissen das bloße Sein ohne alles Wassein.

Diese Auffassung nun ist in der That ungenügend, es ist das nur ein negativer, völlig unbestimmter Begriff von der Materie. Zu dem, was empirisch gegeben ist, denkt man nur das bloße Sein hinzu und nennt die Materie das Sein. Da wäre alles Sein materiell und die Materie alles Sein. Das ist aber der Erfahrung gegenüber eine Anticipation, da wir den Begriff des Seins nicht in dem Gegenstande der äußeren Wahrnehmung aufgehen lassen können. Man substituirt hier den bloßen abstracten Begriff des Seins für den der Materie.

Wollen wir zu einem anderen Begriffe gelangen, so werden wir auf die körperlichen Erscheinungen genauer eingehen müssen.

An[3]) den Körpern nehmen wir dreierlei wahr, sinnliche Beschaffenheiten, räumliche Ausdehnung und Bewegung. Die Materie kann daher aufgefaßt werden als ein Inbegriff sinnlicher Beschaffenheiten, als das im Raume Ausgedehnte und als das Bewegliche. Indem die eine oder die andere dieser Bestimmungen als das Wesen der Materie gedacht wird, ergeben sich hieraus drei mögliche Ansichten über die Materie. Die sinnlichen Beschaffenheiten wie Ton, Farbe, Wärme sind für sich nur Erscheinungsweisen der Materie für die Sinne. Die Materie ist nur eine Erscheinung, wenn sie wesentlich nichts Anderes ist als ein Inbegriff sinnlicher Beschaffenheiten. In dieser Weise faßt der Idealismus oder der Spiritualismus sie auf, nach dessen Meinung die Materie die Erscheinung, der Geist aber das Wesen aller Dinge ist. Wenn aber die Materie nicht bloß eine Erscheinung, sondern selbst ein Sein an sich ist, so besteht ihr Wesen entweder in ihrer räumlichen Ausdehnung und Gestalt oder in bewegenden Kräften, wodurch die materiellen Erscheinungen bedingt sind. In der räumlichen Ausdehnung und Gestalt besteht die Körperlichkeit der Materie. Denn die Materie ist körperlich, sofern sie einen Raum erfüllt und dadurch eine bestimmte Gestalt erhält. Wir nennen daher die Ansicht, welche die Materie als die ausgedehnte Substanz auffaßt, die corpusculare. Die dritte Ansicht über das Wesen der Materie, die dynamische

geht davon aus, daß die Materie das Bewegliche im Raume ist. Sie nimmt an, daß die Materie als das Bewegliche im Raume nicht gedacht werden könne, ohne daß sie selbst als das Subject bewegender Kräfte bestimmt wird. Die dynamische Ansicht betrachtet die Materie als das Bewegliche mit bewegender Kraft.

Bei der Erklärung des Begriffes der Materie kommt aber außerdem noch die Frage in Betracht, ob die Materie eine Erscheinung einer Vielheit oder einer Einheit des Seienden ist und in welchem Zusammenhange beide, die Vielheit und die Einheit des Seienden, zu einander stehen. Die drei verschiedenen Ansichten über das Wesen der Materie begreifen daher zugleich verschiedene Modificationen oder Interpretationen in sich, je nachdem man die obigen Fragen beantwortet. Jede Ansicht vom Wesen der Materie kann daher auch atomistisch aufgefaßt oder interpretirt werden, wenn man die obigen Fragen im Sinne der Atomenlehre entschieden hat. Denn die Atome, die einfachen Wesen, oder Substanzen, deren Vielheit man annimmt, können unendlich kleine Körper oder geistige Wesen, Monaden, oder auch Subjecte bewegender Kräfte sein. Denn in der Annahme einer Vielheit des Seienden liegt für sich ebenso wenig wie in der Annahme der Einheit des Seienden eine Erklärung von dem Wesen des Seienden, die aus einer anderen Untersuchung stammt als die Annahme von der Vielheit und Einheit des Seienden. Wir können daher auch die Atomenlehre, welche nur ein Urtheil über die Existenz der Materie fällt, nicht als eine besondere Ansicht von dem Wesen der Materie gelten lassen, da sie nur eine Modification der Ansichten über das Wesen der Materie oder der Dinge überhaupt enthält. Bei der Darstellung der drei Ansichten über das Wesen der Materie, welche wir hier nach ihren Grundzügen zu geben beabsichtigen, werden wir aber zugleich die Frage nach der Vielheit und Einheit des Seienden, welches der Materie zu Grunde liegt, und demnach auch die atomistische Interpretation jener Ansichten mit in Betracht ziehen.

1. Die idealistische Ansicht von dem Wesen der Materie.

Der Idealismus sieht die Materie als die Erscheinung, den Geist aber als das Wesen aller Dinge an. Er kennt nur materielle oder körperliche Erscheinungen und nur geistige Substanzen. Der Begriff des Geistes fällt mit dem Begriffe der

Substanz, der Begriff der Materie mit dem der Erscheinung zusammen. Die Materie ist nur ein Inbegriff von Erscheinungen.

Wenn wir diese Annahmen vorläufig zugeben, so wird der Idealismus erklären müssen, wie eine geistige Substanz körperlich, wie überall der Geist als Materie erscheinen kann. Obgleich nur geistige Substanzen existiren sollen, so nehmen wir doch außer uns direct weder geistige Wesen noch geistige Thätigkeiten, sondern nur körperliche und materielle Erscheinungen wahr. Die geistigen Substanzen sollen in der Natur überall vorhanden sein, aber nirgends offenbaren sie sich direct nach ihrer geistigen Natur, sondern überall bringen sie Erscheinungen hervor, welche ihren Substanzen völlig ungleichartig sind und mehr dazu dienen, diese Substanzen zu verhüllen und zu maskiren, als zu offenbaren und zu enthüllen. Jedenfalls erscheint es uns räthselhaft und verwunderlich, daß die geistigen Substanzen in ihrem Wesen so wenig entsprechender Weise als Materie und körperlich erscheinen. Der Idealismus muß daher uns eine Erklärung darüber abgeben, wie die Materie eine Erscheinung geistiger Substanzen sein kann.

Dies Problem meint der Idealismus lösen zu können durch die Annahme, daß es unendlich verschiedene Stufen des geistigen Daseins geben könne. Diese Annahme steht offenbar mit der Erfahrung in Uebereinstimmung, welche uns im Menschengeschlechte und in dem Thierreiche unendliche verschiedene Grade der geistigen Entwicklung zeigt. Demgemäß werden wir auch einen niedrigsten Grad der geistigen Entwicklung annehmen können. Er wird da stattfinden, wo die geisten Substanzen noch in einem völlig traumartigen und bewußtlosen Zustande sich befinden. Eine geistige Substanz in dem niedrigsten Grade der Entwicklung, wo diese noch überall nicht oder kaum stattgefunden hat, kann sich uns äußerlich nicht als geistiges Wesen zu erkennen geben, da es selbst noch zu keiner Wirklichkeit gelangt ist, und erscheine uns daher nicht als Geist sondern als Materie. Die Materie sei daher die Erscheinung des niedrigsten Grades geistiger Entwicklung, sie sei der blinde bewußtlose Geist. Die Materie erscheint uns todt, leblos, weil die geistige Substanz, welche ihr zu Grunde liegt, auf der niedrigsten Stufe der Entwicklung sich befindet. Auf einer höheren Stufe stelle sie sich als lebendige, dann als beseelte Materie und endlich im Menschen als selbstbewußter Geist dar. Der

Mensch, welcher in tiefe Ohnmacht verfällt, zeigt keine Spur des Bewußtseins und der willkürlichen Bewegung und er erscheint uns als bloße Materie. Im Samen der Pflanzen sehen wir noch kein Leben, im Ei der Thiere noch keine Seele. Und doch sind die geistigen Principien hier vorhanden, denn sie treten in den höheren Graden der Entwicklung wahrnehmbar hervor. So sei es auch in der unorganischen, in der bloßen Materie, sie sei nur der erstarrte, der blinde, der bewußtlose Geist, der uns deshalb auch nicht als Geist, sondern gleichsam selbstverständlich nur als Materie erscheinen kann. Das, was auf den höheren Stufen der Entwicklung als geistiges Wesen sich uns darstellt, ist auch schon auf den niedrigsten Stufen und auch in dem ersten Grade der Entwicklung vorhanden, erscheint uns hier aber als bloße Materie. Der Idealismus sucht demnach alle verschiedenen Existenzformen zurückzuführen auf graduelle Verschiedenheiten des geistigen Daseins. Geist und Materie sind nur graduell verschieden, die Materie ist nur der niedrigste Grad des geistigen Daseins. Hierin gleicht der Idealismus dem Materialismus, der gleichfalls Alles auf Gradunterschiede reducirt und den Geist nur als den höchsten Grad in der Organisation der Materie betrachtet, während der Idealismus die Materie als den niedrigsten Grad der geistigen Entwicklung auffaßt. Beide Auffassungsweisen gehen in einander über, weil beide nur einen Gradunterschied zwischen Geist und Materie kennen.

Läßt man nun diese Erklärungsweise auch gelten, so giebt es Grade der geistigen Entwicklung doch offenbar nur deshalb, weil und wenn der Geist in seiner Entwicklung gehemmt, retardirt und festgehalten wird, und der Idealismus muß daher angeben, woher die Hemmung stammt, welche es bewirkt, daß es verschiedene Grade der geistigen Entwicklung giebt, und welche namentlich bewirkt, daß die geistigen Substanzen auf der ersten Stufe ihrer Entwicklung gehemmt und festgehalten werden, worin der Grund liegt, weßhalb sie uns als Materie erscheinen.

Wenn der Idealismus sich als Einheitslehre gestaltet und demnach annimmt, daß alle Dinge in der Welt nur verschiedene Stufen in der Entwicklung einer und derselben geistigen Substanz sind, so kann die Hemmung, wodurch die verschiedenen Grade in der Entwicklung entstehen, nur aus dem Geiste selbst stammen, der sich entwickelt. Die Hemmung, welche bewirkt,

daß der Geist als todte, lebendige und beseelte Materie erscheint, ist eine nothwendige Selbsthemmung des sich entwickelnden Geistes. Dies hat auch der Idealismus als Einheitslehre angenommen, da keine andere Annahme in ihm statthaft ist. Indeß der Begriff dieser nothwendigen Selbsthemmung des sich entwickelnden Geistes ist ein Widerspruch in sich selbst. Der Geist, welcher seine Entwicklung nothwendig selbst hemmt, kann zu gar keiner Entwicklung gelangen, da, wenn sie stattfinden und sich vollziehen soll, sie zugleich gehemmt und aufgehoben werden soll. Der Idealismus kann daher, ohne sich selbst in seinen Begriffen zu widersprechen, nicht erklären, woher die Hemmung kommt, welche es bewirkt, daß uns der Geist nicht als Geist, sondern als Materie erscheint. Die Erklärung, welche der Idealismus von dem Begriffe der Materie giebt, enthält demnach einen Widerspruch in sich, den der Idealismus von seinem Standpunkte, ohne daß er seine Grundbegriffe ändert, nicht lösen kann.

Wenn der Idealismus sich als Vielheitslehre, als Monadologie gestaltet, und demnach annimmt, daß es eine Vielheit geistiger Substanzen giebt, so, scheint es, kann die Hemmung daraus erklärt werden, daß die vielen geistigen Wesen sich gegenseitig in ihrer Entwicklung hemmen und dadurch bewirken, daß sie sich gegenseitig als Materie körperlich erscheinen. Aber auch diese Erklärungsweise ist in dem Idealismus unzulässig. Denn geistige Wesen sind und leben nur in sich, in ihrem Bewußtsein, sie vermögen nur immanente und reflexible nicht aber transeunte Thätigkeiten auszuüben. Geistige Wesen können sich gegenseitig in ihrer Entwicklung nicht hemmen, weil sie nicht auf einander wirken können. Es würde also auch hier nur nachbleiben anzunehmen, daß alle geistigen Substanzen nothwendig in ihrer Entwicklung sich selbst hemmen, wodurch der obige Widerspruch nur soviel mal sich wiederholen würde, als geistige Substanzen angenommen werden. Der Idealismus kann also überall, ohne einen Widerspruch zu begehen, nicht erklären, woher die Hemmung stammt, welche es bewirkt, daß der Geist als Materie erscheint.

Da nun die Hemmung, welche bewirkt, daß gewisse geistige Substanzen uns als Materie erscheinen, aus ihnen selbst sich nicht erklären läßt, so muß etwas außer den geistigen Substanzen vorhanden sein, was diese in ihrer Entwicklung

Mensch, welcher in tiefe Ohnmacht verfällt, zeigt keine Spur des Bewußtseins und der willkürlichen Bewegung und er erscheint uns als bloße Materie. Im Samen der Pflanzen sehen wir noch kein Leben, im Ei der Thiere noch keine Seele. Und doch sind die geistigen Principien hier vorhanden, denn sie treten in den höheren Graden der Entwicklung wahrnehmbar hervor. So sei es auch in der unorganischen, in der bloßen Materie, sie sei nur der erstarrte, der blinde, der bewußtlose Geist, der uns deshalb auch nicht als Geist, sondern gleichsam selbstverständlich nur als Materie erscheinen kann. Das, was auf den höheren Stufen der Entwicklung als geistiges Wesen sich uns darstellt, ist auch schon auf den niedrigsten Stufen und auch in dem ersten Grade der Entwicklung vorhanden, erscheint uns hier aber als bloße Materie. Der Idealismus sucht demnach alle verschiedenen Existenzformen zurückzuführen auf graduelle Verschiedenheiten des geistigen Daseins. Geist und Materie sind nur graduell verschieden, die Materie ist nur der niedrigste Grad des geistigen Daseins. Hierin gleicht der Idealismus dem Materialismus, der gleichfalls Alles auf Gradunterschiede reducirt und den Geist nur als den höchsten Grad in der Organisation der Materie betrachtet, während der Idealismus die Materie als den niedrigsten Grad der geistigen Entwicklung auffaßt. Beide Auffassungsweisen gehen in einander über, weil beide nur einen Gradunterschied zwischen Geist und Materie kennen.

Läßt man nun diese Erklärungsweise auch gelten, so giebt es Grade der geistigen Entwicklung doch offenbar nur deshalb, **weil und wenn der Geist in seiner Entwicklung gehemmt**, retardirt und festgehalten wird, und der Idealismus muß daher angeben, woher die Hemmung stammt, welche es bewirkt, daß es verschiedene Grade der geistigen Entwicklung giebt, und welche namentlich bewirkt, daß die geistigen Substanzen auf der ersten Stufe ihrer Entwicklung gehemmt und festgehalten werden, worin der Grund liegt, weßhalb sie uns als Materie erscheinen.

Wenn der Idealismus sich als Einheitslehre gestaltet und demnach annimmt, daß alle Dinge in der Welt nur verschiedene Stufen in der Entwicklung einer und derselben geistigen Substanz sind, so kann die Hemmung, wodurch die verschiedenen Grade in der Entwicklung entstehen, nur aus dem Geiste selbst stammen, der sich entwickelt. Die Hemmung, welche bewirkt,

daß der Geist als todte, lebendige und beseelte Materie erscheint, ist eine nothwendige Selbsthemmung des sich entwickelnden Geistes. Dies hat auch der Idealismus als Einheitslehre angenommen, da keine andere Annahme in ihm statthaft ist. Indeß der Begriff dieser nothwendigen Selbsthemmung des sich entwickelnden Geistes ist ein Widerspruch in sich selbst. Der Geist, welcher seine Entwicklung nothwendig selbst hemmt, kann zu gar keiner Entwicklung gelangen, da, wenn sie stattfinden und sich vollziehen soll, sie zugleich gehemmt und aufgehoben werden soll. Der Idealismus kann daher, ohne sich selbst in seinen Begriffen zu widersprechen, nicht erklären, woher die Hemmung kommt, welche es bewirkt, daß uns der Geist nicht als Geist, sondern als Materie erscheint. Die Erklärung, welche der Idealismus von dem Begriffe der Materie giebt, enthält demnach einen Widerspruch in sich, den der Idealismus von seinem Standpunkte, ohne daß er seine Grundbegriffe ändert, nicht lösen kann.

Wenn der Idealismus sich als Vielheitslehre, als Monadologie gestaltet, und demnach annimmt, daß es eine Vielheit geistiger Substanzen giebt, so, scheint es, kann die Hemmung daraus erklärt werden, daß die vielen geistigen Wesen sich gegenseitig in ihrer Entwicklung hemmen und dadurch bewirken, daß sie sich gegenseitig als Materie körperlich erscheinen. Aber auch diese Erklärungsweise ist in dem Idealismus unzulässig. Denn geistige Wesen sind und leben nur in sich, in ihrem Bewußtsein, sie vermögen nur immanente und reflexible nicht aber transeunte Thätigkeiten auszuüben. Geistige Wesen können sich gegenseitig in ihrer Entwicklung nicht hemmen, weil sie nicht auf einander wirken können. Es würde also auch hier nur nachbleiben anzunehmen, daß alle geistigen Substanzen nothwendig in ihrer Entwicklung sich selbst hemmen, wodurch der obige Widerspruch nur soviel mal sich wiederholen würde, als geistige Substanzen angenommen werden. Der Idealismus kann also überall, ohne einen Widerspruch zu begehen, nicht erklären, woher die Hemmung stammt, welche es bewirkt, daß der Geist als Materie erscheint.

Da nun die Hemmung, welche bewirkt, daß gewisse geistige Substanzen uns als Materie erscheinen, aus ihnen selbst sich nicht erklären läßt, so muß etwas außer den geistigen Substanzen vorhanden sein, was diese in ihrer Entwicklung

hemmt und dadurch die Erscheinung der Materie bewirkt. Durch diese Annahme aber würde der Idealismus sich selbst aufheben. Denn das Seiende, was außer den geistigen Substanzen vorhanden ist und sie in ihren Entwicklungen hemmt, kann nicht selbst bloß eine Erscheinug des Geistes sein, sondern muß selbst eine Substanz sein. Diese Substanz würde die Materie sein. Damit sie als Erscheinung erklärt wird, muß sie selbst als Sein an sich, als ein objectives und substantielles Sein angenommen werden. Die Materie läßt sich demnach nicht bloß als eine Erscheinung geistiger Substanzen auffassen, ohne daß sie selbst als eine Substanz gedacht wird, welche diesen Erscheinungen zu Grunde liegt und sie selbst mit hervorbringt.

Hieraus ergiebt sich nun zugleich, daß die Annahmen, von denen der Idealismus ausgeht, nicht richtig sein können. Aus den körperlichen Erscheinungen schließt er direct auf geistige Substanzen. Dieser Schluß ist ein Fehlschluß. Aus den Erscheinungen schließen wir mit Recht auf Substanzen, die den Erscheinungen zu Grunde liegen und sie hervorbringen. Aber Erscheinungen und Substanzen müssen sich entsprechen, da sie zusammengehören. Aus den Erscheinungen erkennen wir die Substanzen, aus den Substanzen aber erklären wir die Erscheinungen. Die wahrgenommenen Erscheinungen sind der Erkenntnißgrund von dem Dasein und den Eigenschaften der Substanzen, diese aber sind der Sachgrund für die Entstehung der Erscheinungen. Es würde überall keine Wahrheit in der Natur sein, wenn die Erscheinungen und ihre Substanzen sich nicht entsprechen. Dann würde in den Erscheinungen kein Erkenntnißgrund für die Substanzen und in diesen kein Sachgrund für die Erscheinungen liegen. Sind körperliche Erscheinungen uns gegeben, so können wir daraus direct nicht auf geistige, sondern nur auf ihnen entsprechende materielle Substanzen schließen. Geistige Substanzen können überall nicht körperlich erscheinen. Erscheinen diese Substanzen körperlich, so müssen sie außer ihrer geistigen Natur eine materielle Seite haben, wodurch sie die körperliche Erscheinung hervorbringen. Es ist möglich, daß alle Substanzen, die den Erscheinungen zu Grunde liegen, für sich selbst geistige Wesen sind; bringen sie aber körperliche Erscheinungen hervor, müssen sie auch zugleich materielle Substanzen sein. Denn das Körperliche kann nicht

geistig [illegible] das Geistige nicht körperlich erscheinen, weil Erscheinung und Substanz sich entsprechen müssen und zwischen dem Geiste und der Materie kein Gradunterschied stattfindet. Weder kann die Materie der niedrigste Grad des geistigen Daseins noch der Geist der höchste Grad in der Organisation der Materie sein. Dies wird auch durch die Erfahrung bestätigt, da alles Körperliche nur äußerlich, nicht aber innerlich, alles Geistige aber nur innerlich, nicht aber äußerlich direct wahrnehmbar ist. Das Wahrnehmungsgebiet der äußeren Sinne erstreckt sich nicht auf die Wahrnehmung geistiger Thätigkeiten, und das Wahrnehmungsgebiet der inneren Sinne, des Selbstbewußtseins, erstreckt sich nicht auf die Wahrnehmung körperlicher Vorgänge. Es ist daher unmöglich, daß geistige Substanzen körperlich und daß materielle Substanzen geistig erscheinen. Mit der Erfahrung stimmt nur die Annahme überein, daß es entweder verschiedene materielle und geistige Substanzen giebt, welche den entsprechenden Erscheinungen zu Grunde liegen, oder daß alle Substanzen zwei verschiedene Erscheinungsweisen haben und daher zugleich Geist und Materie sind. Bloß geistige oder bloß materielle Substanzen kann es nicht geben, theils weil das Wahrnehmungsgebiet unserer Sinne und des Selbstbewußtseins außer einander liegen, theils weil Substanz und Erscheinung sich entsprechen müssen.

Der Idealismus behauptet nun freilich außerdem noch, daß [illegible] in der Natur der Sinne liege, daß sie Alles, was sich ihnen [illegible]äsentirt, als ein Körperliches und Materielles wahrnehmen, [illegible] daß demnach, wenn zwei geistige Substanzen einander wechselseitig Object ihrer Anschauung werden, sie sich gegenseitig als Körper erscheinen, ohne dies zu sein. Die Materie und die Körperlichkeit sei daher nur eine Erscheinungsweise unserer Sinne, deren Natur oder Energie es sei, Alles als eine materielle und körperliche Erscheinung aufzufassen, ohne daß dieser Erscheinung etwas Entsprechendes an sich vorhanden sei. Allein in dieser Hypothese wird angenommen, daß geistige Wesen für einander Objecte ihrer sinnlichen Anschauung werden können. Dies ist aber unmöglich. Denn sie vermögen nicht gegenseitig auf ihre Sinne einzuwirken, da sie keine bewegenden Kräfte, sondern nur reflexible und immanente Thätigkeiten besitzen. Wenn es auch in der Natur unserer Sinne liegen sollte, daß Alles, was wir durch sie wahrnehmen, uns als körperlich und materiell erscheint, so muß hiervon doch zugleich ein Grund in dem Gegenstande

liegen, den wir in einer solchen Erscheinungsweise auffassen. Denn kein Sinn wirkt spontan, sondern nur auf äußere Erregung, folglich muß auch in dem Gegenstande, der auf die Sinne einwirkt und sie dadurch zur Empfindung, Anschauung und Wahrnehmung bestimmt, ein Grund liegen, warum er den Sinnen körperlich und materiell erscheint. Wenn dieses aber der Fall ist, so ist die Materie zugleich objectiv als eine Substanz vorhanden, welche ihren Erscheinungsweisen in den Sinnen zu Grunde liegt und diese Erscheinungsformen in den Sinnen hervorbringt.

2. Die corpusculare Ansicht über das Wesen der Materie.

Die zweite Ansicht über das Wesen der Materie geht davon aus, daß die Materie eine Substanz ist, deren wesentliche Eigenschaft in ihrer räumlichen Ausdehnung und Gestalt liege. Die Körperlichkeit soll das Wesen der Materie ausmachen. Diese Auffassungsweise findet sich in der corpuscularen Atomistik, welche die Atome als unendlich kleine, nicht sinnlich wahrnehmbare Körper betrachtet, die sich durch ihre Größe und ihre Gestalt von einander unterscheiden. Einige meinen, daß alle Atome Kugeln sind, Andere glauben, daß sie eine eckige Gestalt haben, während der Gründer der Atomistik Demokrit annahm, daß es einfache Körper, Atome von allen möglichen Gestalten gäbe. Dieselbe Ansicht vom Wesen der Materie enthält der Cartesianismus, welcher die Materie für die ausgedehnte Substanz erklärt. Innerhab der Schule des Cartesius bildete sich diese Auffassungsweise aber als Einheitslehre aus, indem man die wahrnehmbaren Körper nur als Modificationen, Einschränkungen der unendlichen Ausdehnung einer und derselben Substanz auffaßte. Der eine unendliche Weltkörper ist wie ein Atom, wie ein Individuum als absolutes Maximum der Ausdehnung einer untheilbaren Substanz, deren Modificationen die sichtbaren Körper sind, welche außer in unserer Imagination kein selbständiges Dasein haben sollen. Die corpusculare Auffassung vom Wesen der Materie ist daher sowohl als Vielheits- wie als Einheitslehre aufgestellt worden. Jene sieht die wahrnehmbaren Körper als Zusammensetzungen einfacher Körper, der Atome an, diese betrachtet die sichtbaren Körper nur als Modificationen einer einzigen Substanz von unendlicher Ausdehnung.

Lassen wir nun diese Annahme über das Wesen der Materie gelten, so müssen die Erscheinungen der Materie, soweit sie Object der sinnlichen Wahrnehmung ist, aus ihrer Substantialität, ihrer Körperlichkeit erklärt werden. Die Materie als Erscheinung ist ein Inbegriff sinnlicher Qualitäten. Die sinnlichen Qualitäten lassen sich aber nicht aus der Körperlichkeit der Materie, ihrer Ausdehnung und Gestalt ableiten, denn die Materie, deren Wesen in der körperlichen Ausdehnung und Gestalt liegen soll, hat gar keine Qualität. Ob man sie als Einheit oder Vielheit des Seienden denkt, die bloß körperliche Materie ist qualitätlos, alle ihre möglichen Verschiedenheiten bestehen nur in quantitativen Differenzen. In ihr liegt daher kein Grund für ihre Erscheinung in den Sinnen, daher gelten innerhalb der corpuscularen Theorie alle sinnlichen Qualitäten, deren Inbegriff die Materie für die Sinne ist, als ein bloßer Schein in den Sinnen. Dieser Schein täuscht uns, wenn wir aus ihm auf Qualitäten der Materie schließen wollten. Eine Sache wird aber nicht dadurch erklärt, daß man sie für einen Schein ausgiebt. Schein ist etwas Anderes als Erscheinung. Die Erscheinung hat einen Grund in der Sache, welche erscheint, der Schein aber nicht, er ist daher eine Täuschung, sobald wir ihn in der Sache, welche erscheint, für begründet ansehen. Ohne Zweifel sind die sinnlichen Qualitäten eine Erscheinung, da jeder Sinn in seiner Weise, nach seiner Energie jegliche Erregung empfindet. Es giebt daher so viele Erscheinungsweisen als wir Sinne haben, denn jedem Sinn erscheint die Materie in einer anderen Qualität. Diese fünffachen Erscheinungsweisen liegen außerdem auseinander, da kein Sinn die Qualitäten, wie die Materie einem anderen Sinne erscheint, empfinden kann. Indeß diese Qualitäten sind Erscheinungen, da ihre Entstehung durch die verschiedene Erregung der Sinne bedingt ist, sie sind kein bloßer täuschender Schein in den Sinnen, wofür sie von der corpuscularen Theorie ausgegeben werden, weil sie aus der bloßen Körperlichkeit der Materie sich nicht erklären lassen.

Der Idealismus kann die Materie als eine Substanz, die corpusculare Theorie kann umgekehrt die Materie als Erscheinung nicht erklären. Sie kann nicht erklären, wie wir überhaupt im Stande sind, vermittelst der Sinne die Materie als einen Gegenstand wahrzunehmen. Die räumliche Ausdehnung, die körperliche Materie für sich können die Sinne überall nicht

wahrnehmen, sie ist nur ein Object der Gedanken. Dies sind nicht nur die körperlichen Atome, sondern ist auch das gesammte körperliche Universum, wenn es als die Modificationen einer Substanz von unendlicher Ausdehnung gedacht wird. Wir nehmen keine ausgedehnten Substanzen wahr, sondern nur eine Ausdehnung sinnlicher Qualitäten, des Weißen, Gelben, Harten, Weichen, Warmen, Kalten. Abgesehen von diesen Qualitäten, welche das Object der Empfindung der Sinne sind, vermögen die Sinne Ausdehnung, Gestalt, Körperlichkeit nicht wahrzunehmen. Da nun objectiv die körperliche Materie als Substanz weder diese noch irgend welche Qualitäten besitzt, so kann die corpusculare Theorie die Materie als Erscheinung oder als Gegenstand möglicher Anschauung nicht erklären.

Man wird freilich entgegnen, daß doch die qualitätslosen Körper einen Eindruck auf die Sinne machen könnten, und daß die Sinne alsdann vermöge der ihnen eingeborenen Natur aus sich selbst die Scheinwelt der Qualitäten, deren Inbegriff die gegebene Materie ist, hervorbringen könnten. Indeß abgesehen davon, ob die Sinne wirklich eine solche spontane Naturkraft besitzen, daß sie allein aus sich selbst jene qualitative Scheinwelt hervorbringen können, die damit zugleich in gar wunderbarer Weise zu einer inneren Erscheinungswelt der Seele werden würde, so würde doch, selbst wenn man diesen Idealismus, der die gegebene Materie zu einer inneren Erscheinung der Seele macht, die in ihren Sinnen sich selbst leuchtend, tönend u. s. w. wahrnehmen würde, passiren läßt, vorher erst zu erklären sein, wie eine bloß körperliche Materie, bestehe sie aus Atomen oder nicht, auf die Sinne einen Eindruck machen kann. Die Sinne vermögen diese Materie freilich nicht wahrzunehmen, und doch soll sie auf die Sinne einen Eindruck machen. Einen Eindruck auf die Sinne wird sie jedenfalls nur machen können durch Bewegung, da das bloße Dasein keinen Eindruck macht. Um die sinnlichen Qualitäten, die Materie als gegebene Erscheinung zu erklären, muß daher nachgewiesen werden, wie eine bloß körperliche Materie in Bewegung kommen kann. Denn dies versteht sich keineswegs von selbst, da in bloß ausgedehnten Substanzen die Bedingungen für ihre Beweglichkeit nicht zu liegen scheinen, weil die Ausdehnung an sich nur ein zuständliches Sein ist, welches indifferent gegen alle Bewegung und Veränderung sich verhält. Wie auf einem Gemälde eine

Bewegung nicht vorstellbar ist, so scheinen auch in einer materiellen Welt, deren Substanzen in der Ausdehnung und Körperlichkeit ihr Wesen haben, die Bedingungen für die Bewegung derselben zu fehlen. Bewegende Kräfte können sie ohne Zweifel nicht besitzen. Denn bewegende Kräfte sind Qualitäten. Die körperlichen Atome und ausgedehnten Substanzen sind qualitätslos. Hätten sie überdies bewegende Kräfte, so würde es sehr fraglich sein, ob in diesen Qualitäten oder in der Körperlichkeit, der Ausdehnung und Gestalt das Wesen der Materie liegt. Wir vermögen daher nicht einzusehen, wie in den Atomen und Substanzen, welche in sich qualitätslos sind, Bedingungen für ihre Bewegung liegen. Die corpusculare Theorie hat daher auch von jeher angenommen, daß die Bewegung entweder durch ein wunderbares Eingreifen Gottes oder durch einen objectiven, ebenso wunderbaren Zufall in der Körperwelt entstehe. Die Bewegung der Körperwelt erscheint als ein beständiges Wunder, weil in der That in bloß ausgedehnten Substanzen die Bedingungen für die Bewegung fehlen. Werden die ausgedehnten Substanzen als Atome d. i. als absolute Minima der Ausdehnung gedacht, die in ihnen nicht größer und nicht kleiner werden kann als sie einmal ist, so leisten sie wegen ihrer völligen Unveränderlichkeit auch einen absoluten oder unüberwindlichen Widerstand gegen jede Bewegung und können daher durch keine bewegende Kraft in Bewegung gesetzt werden. Nimmt man aber keine Atome an und folgt der cartesianischen Auffassung, so erscheint andererseits die Passivität der bloß ausgedehnten Materie der Art, daß sie gar keinen Widerstand gegen irgend welche Bewegung zu leisten vermag, denn in der Ausdehnung liegt nur die totale Indifferenz gegen alle Bewegung und gar kein Widerstreben gegen dieselbe. Eine qualitätslose Körperwelt, die keine bewegenden Kräfte, sondern nur Ausdehnung und Gestalt besitzt, mag immerhin durch irgend einen Zufall oder durch ein Wunder in Bewegung gerathen sein, Bedingungen für die Entstehung derselben in dieser Körperwelt giebt es nicht.

Die corpusculare Theorie über das Wesen der Materie erscheint uns daher in zwei Punkten mangelhaft, da sie weder die Möglichkeit der Bewegung in der Körperwelt noch die Materie als Gegenstand der sinnlichen Wahrnehmung aus ihren Grundanschauungen zu erklären weiß.

3. Die dynamische Ansicht über das Wesen der Materie.

Die dritte Ansicht über das Wesen der Materie nennen wir die dynamische. Die Bewegung im activen und passiven Sinne macht das Wesen der Materie aus. Sie ist das Bewegliche mit bewegender Kraft. Die Materie als Inbegriff sinnlicher Qualitäten ist die Materie als gegebene Erscheinung der Sinne. Die ausgedehnte Materie ist die Materie der Geometrie. Die bewegliche Materie mit bewegender Kraft ist die physische Materie. Erst die Bewegung bezeugt das objective und selbständige Dasein der Materie. Sie ist zugleich die objective Bedingung der sinnlichen Qualitäten und der Ausdehnung der Materie. Die sinnlichen Qualitäten haben einen subjectiven Grund in der Natur der Sinne, welche empfinden, einen objectiven aber in den Bewegungen der Materie, wodurch die Sinne zur Empfindung bestimmt werden. Einen Eindruck auf die Sinne kann die Materie nur durch ihre bewegende Kraft ausüben. Wäre die Materie nur ein Phänomen geistiger Substanzen, wie der Idealismus meint, so könnte die Materie überall keinen Eindruck auf die Sinne machen, zumal die geistigen Substanzen keine bewegenden Kräfte besitzen. Die nur ausgedehnte, körperliche Materie kann gleichfalls keinen Eindruck auf die Sinne machen, da das bloße, ruhende Dasein nichts hervorbringen kann. Die Materie als Erscheinung der Sinne ist daher nur aus den bewegenden Kräften zu erklären.

Die Bewegung ist ebenso eine objective Bedingung der ausgedehnten oder körperlichen Materie. Die Ausdehnung ist nicht das primäre, sondern das secundäre Wesen der Materie. Die Sinne nehmen für sich nur zwei Dimensionen der Ausdehnung, nur Flächen, nicht aber die dritte Dimension wahr, die nur mit der Hülfe des Gedankens wahrnehmbar ist. Sie kann daher auch kein bloßes Phänomen der Sinne sein, sondern hat einen objectiven Grund in den bewegenden Kräften der Materie. Alle Modificationen der Ausdehnung, alle Gestalten der Materie, ihre Körperlichkeit mithin lassen sich aus bewegenden Kräften ableiten, worin der objective Grund derselben liegt. Mit Recht führen die Naturwissenschaften alle gegebenen Erscheinungen der Natur auf die bewegenden Kräfte der Materie oder der Atome zurück und suchen sie hieraus zu erklären. In den bewegenden Kräften muß daher das Wesen der Materie liegen.

Die Bewegung ist nicht möglich ohne bewegende Kräfte und ohne einen Widerstand, den die Materie leistet. Der Widerstand kann aber nicht absolut sein, wie er es bei körperlichen Atomen ist, da alsdann die Materie unbeweglich sein würde. Leistete die Materie aber gar keinen Widerstand, so würde die bewegende Kraft durch alle Materien hindurch wirken, ohne daß sie bewegt würden. Die Materie leistet gegen eine bewegende Kraft einen relativen Widerstand, weil der Widerstand, den sie leistet, selbst auf ihrer bewegenden Kraft ruht. Die Materie ist daher nur beweglich, weil sie bewegende Kraft besitzt. Die Materie ist das Bewegliche mit bewegender Kraft. Die Materie ist in allen Dingen nur ihr Vermögen der Wechselwirkung, Wirkungen von Außen zu empfangen und auszuüben. Ein Ding, welches auf ein anderes durch bewegende Kraft wirkt, muß daher auch zugleich von einem andern Dinge Wirkungen empfangen können d. h. beweglich sein. Beides liegt in dem Begriffe der Materie, Beweglichkeit und bewegende Kraft. Nur beide Momente zusammen bilden den Begriff der Materie. Sie ist nicht blos die Bewegung im passiven Sinne, wie Aristoteles meinte, das Bewegliche ohne bewegende Kraft, noch blos die Bewegung im activen Sinne, wie Kant und Schelling annahmen, da jede Materie nur ein Product ihrer bewegenden Kräfte sein sollte, sondern sie ist beides, weil sie das Vermögen der Wechselwirkung der Dinge unter einander ist.

Auch die dynamische Ansicht kann als Einheits- und als Vielheitslehre ausgebildet werden. Als Einheitslehre findet sie sich in den Systemen der Evolution des Absoluten, in der Lehre des Heraklit und der Stoiker und zum Theil auch in der Naturphilosophie von Schelling und Hegel, soweit diese nicht dem Idealismus angehört. In diesen Systemen wird das Absolute als ein ewiges Leben, als ein unendliches Werden, als ein immer fortdauerndes Produciren gedacht.

Das ewige Leben des Absoluten stellt sich dar in dem beständigen Entstehen und Vergehen der einzelnen Dinge, welche aus dem Leben des Absoluten hervorgehen und in dasselbe wieder zurückgehen. Dasselbe erhält sich nur durch das beständige Entstehen und Vergehen der endlosen Reihe seiner Producte. In allen einzelnen Producten ist die unendliche — expandirende — Thätigkeit des ewigen Lebens gehemmt, retardirt, contrahirt.

Alle diese Producte sind nur Scheinproducte, wieder verschwindende Hemmungspunkte des ewigen Lebens, welches sie wieder in sich auflöst, indem es seine Selbsthemmung, Contraction, in ihnen wieder aufhebt und sich dadurch in seiner unendlichen Thätigkeit erhält. In der Evolutionslehre wird die Materie aufgefaßt als das erste Hemmungsproduct der absoluten Verwandlung, des ewigen Lebens der Natur. Sie ist das erste stets entstehende und wieder verschwindende Product der Expansion und Contraction des ewigen Lebens.

Nach der Evolutionslehre ist demnach die Materie kein Sein, sondern nur ein Schein, ein bloßes Product. Die Materie ist nicht, sondern sie wird nur beständig. Der Fluß des Werdens kommt in ihr zur Anschauung. Von einer solchen Materie kann es keine begriffliche, intellectuelle Wissenschaft geben, welche die bleibende Existenz ihres Gegenstandes, dessen Begriff sie erkennen will, voraussetzt. Wenn in der Materie gar kein bleibendes Sein ist, so kann alle Wissenschaft von ihr nur in einer Beschreibung bestehen, wie der Fluß ihres Werdens in der sinnlichen Anschauung sich darstellt. Die Evolutionslehre ist demnach ein bloßer Empirismus, der jede begriffliche Wissenschaft von der materiellen Natur aufhebt. In ihr ist die Materie nur Gegenstand der sinnlichen Anschauung, sie kennt die Materie nicht als ein Sein, sondern nur als ein Werden.

Die Materie ist für die Sinne der Fluß des Werdens, die unmerkliche Verwandlung einer sinnlichen Qualität in die andere, der unaufhörliche Stoffwechsel, wenn man in der sinnlichen Wahrnehmung der Materie die Verschiedenheit der Sinne ignorirt oder die Materie auffaßt nur nach der Empfindungssphäre eines Sinnes. Für die Anschauung, empirisch ist die Materie ein Inbegriff sinnlicher Qualitäten, welche die Sinne wahrnehmen. Innerhalb der Empfindungssphäre eines und desselben Sinnes, wie des Gesichtssinnes oder des Gehörs, giebt es unmerkliche und unermeßliche Abstufungen der Beschaffenheiten, welche von demselben wahrgenommen werden, und kann die Materie daher als eine unmerkliche Verwandlung einer Qualität in die andere, als der Fluß des Werdens aufgefaßt werden.

Beachtet man aber die Verschiedenheit der Sinne, so trifft diese herakliteische Auffassung nicht zu, vielmehr erscheint alsdann die Materie wie bei dem Anaxagoras als ein Inbegriff verschiedenartiger Qualitäten, die nicht in einander übergehen.

Die sinnlichen Qualitäten sind Erscheinungsweisen der Materie für die Sinne. Für jeden Sinn hat die Materie aber andere Qualitäten, oder jedem Sinn erscheint die Materie anders. Dem Auge erscheint Alles, was dasselbe wahrnimmt, als hell, dunkel, farbig, dem Ohr als Laut, Ton, Schall, der Nase als Duft oder Gestank, der Zunge als süß, sauer, bitter, dem Gefühle als hart, weich, rauh, kalt, warm. Die Materie, welche von den Sinnen wahrgenommen wird, hat daher so viele qualitativ verschiedene Erscheinungsformen als das sinnbegabte Wesen Sinne hat. Für ein fünfsinniges Wesen wie für den Menschen stellt sie sich demnach in fünffach verschiedener Qualification dar. Diese fünf verschiedenen Erscheinungsformen, in denen die Materie wahrgenommen wird, liegen ins Gesammt außer einander, da jeder Sinn nur seine ihm eigenthümliche, die Erscheinungsweise der Materie für die anderen Sinne aber nicht wahrnimmt. Das Auge kann nicht Hartes, Bittres, das Ohr nicht Helles, Dunkles wahnehmen. Dies gilt von allen Sinnen, auch der Gefühlssinn macht hiervon keine Ausnahme. Er ist kein allgemeiner, sondern nur ein besonderer Sinn, der Alles, was er wahrnimmt, nur in seiner ihm ausschließlich zukommenden Weise empfindet. Wird nun bei der sinnlichen Auffassung der Materie diese ihre qualitative Verschiedenheit, in der sie von den verschiedenen Sinnen wahrgenommen wird, nicht ignorirt, sondern beachtet, so läßt sich die Materie auch nicht bloß als der Fluß des Werdens, in welchem eine Qualität unvermerkt in die andere verfließt, darstellen, sondern sie muß dann zugleich als ein Inbegriff verschiedener Qualitäten, die nicht in einander verfließen, aufgefaßt werden, da die Erscheinungsform und die Empfindungssphäre eines jeden Sinnes nicht in die eines andern übergeht. Von dem Standpunkte der Sinne ist die Auffassung des Heraklit, die in der modernen Evolutionslehre reproducirt worden ist, nur berechtigt, wenn man die Verschiedenheit der Sinne außer Acht läßt, während, wenn diese Verschiedenheit zugleich berücksichtigt wird, zugleich die Auffassung des Anaxagoras begründet ist. Für jeden einzelnen Sinn ist die Materie ein Inbegriff in einander verfließender Qualitäten, für alle Sinne zusammen aber zugleich ein Inbegriff verschiedenartiger Qualitäten. Die Evolutionslehre enthält daher von der Materie, wiefern sie Gegenstand der Anschauung ist, nur eine einseitige Auffassung, welche sie aus ihren Principien nicht ergänzen kann, da sie keine

verschiedenen Qualitäten, die nicht in dem unendlichen Werden in einander verfließen, ohne sich selbst zu widersprechen, anerkennen kann.

Selbst wenn man mit der Evolutionslehre die Materie nur als ein Scheinproduct, das im steten Entstehen und Vergehen begriffen ist, gelten läßt, so würde sie dennoch daraus nicht einmal in ihren Erscheinungen, wie sie von den Sinnen aufgefaßt wird, sich erklären lassen. Es ist indeß wohl möglich, daß der Gegenstand, welcher dem Auge roth, der Hand hart, dem Ohr klingend erscheint, an sich, dem Gedanken nach, ein und derselbe ist. Allein hierbei ist vorausgesetzt, daß die Materie an sich eine bleibende Einheit und ein Seiendes ist, welches in vielfacher Form erscheinen kann. Ist sie aber an sich keine Einheit und kein Seiendes, sondern nur ein Werden, so würden die Beschaffenheiten, welche die Sinne wahrnehmen, von einander prädicirt werden müssen, und Farben müßten zugleich tönen und Töne leuchten. Da nun aber diese sinnlichen Beschaffenheiten nicht in einander übergehen und nicht von einander prädicirt werden können, so wird auch die Materie als eine Einheit an sich und als ein Seiendes zu betrachten sein, welches den Veränderungen und den verschiedenen Qualitäten zu Grunde liegt, welche die Sinne wahrnehmen.

Wie mit der idealistischen und der corpuscularen, so kann auch mit der dynamischen Ansicht die Annahme einer Vielheit des Seienden verbunden werden. Durch ihre Begriffserklärung vom Wesen der Materie wird sie aber veranlaßt, diese Vielheit in anderer Weise zu denken als dies der Fall ist in der corpuscularen Atomistik und der Monadenlehre. Die corpusculare Atomistik kennt nur qualitätslose Atome, welche durch leere Räume von einander getrennt existiren. Die Monadenlehre kennt freilich einfache Wesen, die sich der Qualität nach von einander unterscheiden, sie hebt aber ebenso wie die corpusculare Atomistik den realen Zusammenhang und die wirkliche Wechselwirkung der einfachen Substanzen unter einander auf. In dieser Aufhebung des realen Zusammenhanges des Seienden stimmen die corpusculare Atomistik und die Monadenlehre überein. Uns scheint hierin der gemeinschaftliche Mangel der beiden Ansichten zu liegen. Sie nehmen eine Vielheit einfacher Wesen an, die in keiner Wechselwirkung mit einander stehen können. Nur in der Möglichkeit der *Wechselwirkung* liegt aber die Möglichkeit

oder der Begriff der Materie. Es genügt nicht, um den Begriff der Materie zu erklären, eine Vielheit einfacher Wesen anzunehmen, wenn dieselben nicht in Wechselwirkung mit einander stehen können. Dies ist aber nur in der dynamischen Ansicht der Fall, nach der die Materie das Bewegliche mit bewegender Kraft ist. Nur durch bewegende Kräfte können einfache Wesen mit einander in realer Gemeinschaft und Wechselwirkung stehen. Die corpuscularen Atome sind qualitätslos und können deshalb keine bewegenden Kräfte besitzen; und die Monaden sind nur geistige Wesen, welche nicht auf einander wirken können. Der Mangel der corpuscularen Atomistik und der Monadenlehre in der Aufhebung des realen Zusammenhanges und der Wechselwirkung kann daher nur ergänzt werden durch die dynamische Ansicht, wonach die Materie das Subject bewegender Kräfte ist.

II. Der Geist.

Wir wollen hier zuerst einige Worterklärungen vorausschicken. Wir nennen *Seele* den Geist, der mit einem Körper verbunden ist. Der incorporirte Geist ist Seele, *Geist* aber ist die Seele, vom Körper getrennt gedacht. Leib heißt der mit einer Seele verbundene Körper, Körper der Leib, von der Seele getrennt. Seele und Geist ist dasselbe, nur einmal mit dem Körper verbunden, dann davon getrennt gedacht. Ebenso ist Leib und Körper dasselbe, nur einmal mit dem Geiste verbunden, dann davon getrennt gedacht. Geist und Körper, Leib und Seele bilden also einen Gegensatz.

Worin besteht nun aber *das Wesen des Geistes oder der Seele?* Wir können auch hier drei Auffassungen über das Wesen des Geistes unterscheiden: den *Materialismus*, die *antike* Erklärung und den *modernen* Begriff. Der Materialismus kennt nur materielle Substanzen und Kräfte und sieht den Geist entweder selbst als eine besondere Materie oder als eine Erscheinung derselben an. Der Materialismus ist die Umkehrung des Idealismus. Die Modernen finden das Wesen des Geistes seit *Descartes*, der auch darin einen Wendepunkt ausmacht, im Bewußtsein. Nicht so die Alten. Sie finden das Wesen des Geistes in der Activität. Er ist das Princip der

Bewegung, der Gestaltung, der Belebung und Ordnung der Körperwelt. Sie fassen ihn also wesentlich in Beziehung zum Körper auf, während wir ihn für sich auffassen.

1. Der Materialismus.

Wir nehmen das Wort Materialismus hier im engeren Sinne und verstehen darunter nur die metaphysische Ansicht, daß es nur materielle Substanzen giebt und der Geist entweder selbst eine solche Substanz oder eine Erscheinung derselben ist. Wir verstehen unter Materialismus hier nicht, was man auch sonst noch mit diesem Namen zu bezeichnen pflegt, nämlich die Leugnung des Absoluten, den Atheismus, die Leugnung aller sittlichen Unterschiede von Gut und Böse, von Recht und Unrecht, die Aufhebung aller Verantwortlichkeit und Freiheit. Man pflegt das als die letzte Consequenz des Materialismus zu bezeichnen und Fatalismus, Antimoralismus, Atheismus unter dem einen Namen des Materialismus zusammenzufassen. Nun läßt sich freilich nicht leugnen, daß unsere modernen Materialisten, wenigstens die, welche diese Lehre als ein neues Evangelium Jedermann anpreisen, mehr Lärm gemacht haben mit diesen Verneinungen, welche alle Welt in Erstaunen und Viele in Angst und Schrecken versetzen, als sich ernstlich bemüht haben, die obige Metaphysik wissenschaftlich durchzuführen. Denn darin werden sie bis auf diese Stunde von den früheren französischen Materialisten bei Weitem übertroffen. Unsere Materialisten haben höchstens neue Auflagen der französischen Schriften über dieses Capitel fabricirt.

Allein zu diesen Consequenzen des Fatalismus, des Antimoralismus und Atheismus bekennen sich bei Weitem nicht alle Materialisten, welche uns aus der Geschichte der Philosophie bekannt sind. Unter den Alten sind z. B. die Epicuräer nicht Fatalisten, sondern Vertheidiger der allergrößten Willkür. Unter den Neueren war Hobbes z. B. Materialist, aber nicht Atheist. Er wollte nur, daß Gott selbst ein Körper sei, wofür er sich ogar auf die heilige Schrift beruft.

Wir hier an unserem Orte können nur die obige Metaphysik unter dem Materialismus verstehen. Wir müssen dabei aber noch gegen eins protestiren. Der Materialismus ist ein

Philosophem der Metaphysik, aber kein Theorem der Naturwissenschaften. Dies haben wohl unsere Materialisten den Leuten weiß machen wollen, wogegen doch auch schon viele Proteste von angesehenen Naturforschern erschienen sind. Man braucht auch nicht so großen Respect vor dem zu haben, was die Materialisten als unzweifelhafte Lehre der Naturwissenschaften anpreisen, da Vieles davon nur Carricatur ist.[4])

Nach diesem Vorworte wollen wir zunächst einen Unterschied in der Lehre der Materialisten hervorheben.

Die ältesten entschiedenen Materialisten sind Demokrit und Leukipp, sodann die Epicuräer, welche die Atomenlehre des Demokrit restaurirten. Sie sehen die Seele nicht als eine Erscheinung der Materie, sondern selbst als einen besonderen Stoff an. Die Seele besteht nach ihrer Meinung aus körperlichen Atomen der feinsten und beweglichsten Art, vergleichbar den Sonnenstäubchen.[5]) Die Seelenatome wohnen selbst im Körper, von ihm wie von einem Gefäße eingeschlossen. Nimmt man für die Seele einen besonderen Stoff, besondere Atome oder ein einziges Atom an, so wird damit jedenfalls nicht das selbständige Sein, die Substantialität der Seele in Frage gestellt. Dieser Materialismus kann also Manches conserviren, was der moderne Materialismus aufgeben muß. Da jener die Seele nicht als eine Erscheinung von etwas Anderem, sondern als eine Substanz für sich ansieht, so würde man alle Seelenfunctionen zuletzt auf ein Atom des Körpers zurückführen müssen; unter allen Atomen des lebendigen Körpers würde ein Atom die Seele sein. Dies Atom würde der Centralpunkt des Gehirns sein, wohin alle äußeren Einwirkungen zuletzt gelangen, und wovon alle Rückwirkungen ausgehen. Das Seelenatom würde also das Centrum des organischen Körpers sein.

Davon verschieden ist nun aber der moderne Materialismus.[6]) Er sieht den Geist nur als eine Wirkung und Erscheinung der körperlichen Substanz, nicht aber selbst als eine Substanz an. Wir beschäftigen uns hier nur mit diesem modernen Materialismus. Wir werden ihn in doppelter Beziehung in Betracht ziehen müssen, nämlich einmal nach seiner Begründung und sodann nach seiner Erklärung. Wir müssen wissen, theils worauf sich die Behauptung, daß der Geist eine Erscheinung körperlicher Substanzen ist, gründet, theils

wie sich aus den körperlichen Substanzen geistige Erscheinungen erklären lassen.

a. Die Begründung.

Der Materialismus geht von der äußeren sinnlichen Wahrnehmung aus, die nur direct körperliche Erscheinungen zu erkennen giebt. Daraus schließt er auf den Erscheinungen zu Grunde liegende, denselben entsprechende materielle Substanzen. Aus der äußeren Sinneswahrnehmung schließt er auf das objective und substantielle Dasein von Körpern. Die Materie ist der Träger aller Eigenschaften und Veränderungen, welche die Sinne wahrnehmen. Diesen Schluß nun halten wir für berechtigt. Wir selbst haben im vorigen Abschnitt seine Gültigkeit nachgewiesen.

Dieser Realismus ist für den Materialismus aber nur der Anfang; er überschreitet ihn sogleich;[7]) denn er behauptet: es giebt nur materielle Substanzen, er lehrt die alleinige Substantialität der Materie. Was berechtigt den Materialismus aber zu dieser Ausschließlichkeit?

Offenbar nicht die Erfahrung. In jener Behauptung wird vielmehr die Erfahrung überschritten; es ist das eine über alle Erfahrung hinausgehende, transcendentale Behauptung. Denn die Erfahrung zeigt uns nur das Vorhandensein von körperlichen Erscheinungen, woraus wir auf materielle Substanzen schließen; sie kann uns aber nicht lehren, daß es nur materielle Substanzen giebt.

Zu der Ausschließlichkeit der alleinigen Substantialität der Materie gelangt der Materialismus nur durch eine logische Forderung, welche indeß alle Erfahrung überschreitet. Die Logik fordert, wie wir wissen, daß alle Mannigfaltigkeit der Erscheinungen zuletzt aus einer Einheit erklärt werden müsse. Eher wird der Verstand in der Erklärung aller Erscheinungen nicht befriedigt, als bis er Alles auf eine Einheit der Substanz zurückgeführt hat. Diese logische Regel wendet der Materialismus metaphysisch an. Sie führt ihn zu der Annahme, es sei auch eine objective Einheit in der ganzen gegebenen Mannigfaltigkeit der Erscheinungen vorhanden. Diese Einheit, behauptet er, sei die in allen Erscheinungen gleiche materielle Substanz. Das

ist ihm der durchgehende Zusammenhang aller Erscheinungen, daß sie ins Gesammt aus materiellen Substanzen hervorgehen. Hierbei kommt es nicht darauf an, ob man der Zahl nach Eine materielle Substanz oder viele materielle Substanzen annimmt, es kommt nur auf die Gleichartigkeit der Substanzen an. Der Materialismus kann sich ebenso gut monistisch als atomistisch gestalten. Das französische System der Natur ist monistisch, während unsere Materialisten der letzten Zeit vorwiegend Atomisten sind. Viele schwanken auch zwischen beiden Systemen. Der Materialismus geht also aus einer logischen Forderung hervor, die er metaphysisch anwendet, er ist also ein Philosophem. Er ist kein Lehrsatz der Erfahrung, sondern ein Lehrbegriff, welcher alle Erfahrung überschreitet und nur eine logische und metaphysische Begründung hat.

In diesem Punkte mögen sich manche Materialisten wohl selbst täuschen. Sie meinen, sie seien die allein consequenten Empiristen, die Nichts lehren als was sich direct empirisch demonstriren lasse. Allein das ist nicht richtig. Der Materialismus beruht auf Erfahrung, sofern er aus äußeren Erscheinungen auf körperliche Substanzen schließt. Daß aber nur materielle Substanzen existiren, ist ein bloßer Glaubenssatz des Materialismus.

Lassen wir seine Begründung nun vorläufig gelten, obgleich wir sie nicht als richtig einräumen, und giebt es demnach, wie wir als Hypothese annehmen wollen, nur körperliche Substanzen, so ist die selbstverständliche Folge davon, daß auch die geistigen Erscheinungen nur Wirkungen jener sind.

b. Die Erklärung.

Wir fragen hier: wie können körperliche Substanzen geistige Erscheinungen hervorbringen? Beim Idealismus fragten wir: wie können geistige Substanzen körperliche Erscheinungen hervorbringen? Wir haben also hier die umgekehrte Frage. Im Grunde ist das Eine so paradox als das Andere. Es ist ebenso ein Wunder, wenn körperliche Substanzen geistige Erscheinungen, als wenn geistige Substanzen körperliche Erscheinungen produciren.

Der Materialismus gebraucht hier auch dasselbe Hilfsmittel wie der Idealismus. Jener nimmt eine immer höher steigende Ausbildung der Materie von der niederen Stufe der

unorganisirten Materie zu der pflanzlichen und thierischen an und sagt nun, auf den höheren Stufen der Organisation bringe die Materie geistige Erscheinungen hervor. Zunächst entstehen durch eine einfache Combination der Stoffe nur tote, leblose Körper; dann entstehen durch eine andere Combination der Stoffe lebendige Körper, die Lebensfunctionen treten bei den Pflanzen hervor; auf der höchsten Stufe aber entsteht durch eine andere Combination und Veränderungsweise der Stoffe die animale Function, Empfindung, willkürliche Bewegung, Vorstellen, Denken, Wollen. Der Materialismus lehrt also wie der Idealismus einen Gradunterschied zwischen Geist und Materie. Nach dem Idealismus ist die Materie der niedrigste Grad des geistigen Daseins, nach dem Materialismus ist umgekehrt der Geist eine Erscheinung des höchsten Grades in der Organisation der Stoffe. Der Geist ist ihm also eine von gewissen Bedingungen und Umständen abhängige Erscheinung der Stoffe oder der materiellen Substanzen.

Diese Bedingungen bestehen darin, daß sich in einem organischen Körper ein Nervensystem bildet. Alle geistigen Thätigkeiten sind nur die den Nerven und dem Gehirn eigenthümlichen Functionen. Jeder einzelne Stoff in der Körperwelt hat seine besondere Function, und so auch natürlich eine bestimmte Combination der Stoffe. Da wir nirgends factisch geistige Thätigkeiten ohne die entsprechenden Organe der Sinne, der Nerven, des Gehirns finden, so — sollen wir schließen — ist also auch die Seele und der Geist eine Wirkung und eine Erscheinung aus der den Nerven eigenthümlichen Verbindung und Gestaltung der Stoffe und Atome. Die verschiedene Organisation des Nervensystems lasse uns auch auf eine verschiedene Entwicklung der geistigen Functionen schließen. Wie in dem Thierreiche die Organisation des Nervensystems fortschreitet, so schreitet auch die Entwicklung der geistigen Thätigkeiten vor. Und das sei endlich auch bei dem Menschen der Fall. Die Größe seines Gehirns überwiegt die der Thiere um ein Beträchtliches, und daher komme auch seine größere geistige Vollkraft.

Hieraus soll nun folgen, daß die Seelenthätigkeiten ebenso Functionen des Gehirns und der Nerven sind, wie andere Organe des Thier- und Menschenleibes ihre entsprechenden Functionen ausüben. Wie es die Function der Leber ist, Galle abzusondern, so sei es die Function des Gehirns, Gedanken — was sollen

wir sagen! — zu secerniren oder zu produciren. Die geistigen Thätigkeiten verhalten sich also zu dem Stoffe, woran sie gebunden sind, nicht anders, wie sich überhaupt die Kräfte und Thätigkeiten zu ihren Stoffen verhalten. Keine Kraft ohne Stoff, an dem sie haftet, und kein Stoff ohne Kraft, die er ausübt. Man meint also, es sei eine vollkommen gleiche Proportion vorhanden zwischen den Nerven und den geistigen Thätigkeiten wie zwischen dem Stoffe und seiner bewegenden Kraft überhaupt. Der Materialismus stützt sich also auf eine Gleichung, eine Proportion oder Analogie.

Daß der Materialismus sich ebenso wie der Idealismus auf eine Analogie basirt, beweist, daß er Speculation oder Philosophie und nicht Empirie ist. Er selbst besteht logisch nicht in einem inductiven, sondern in einem speculativen Verfahren; denn die Analogie ist, wie wir wissen, ein Hilfsmittel der speculativen Methode. Der Idealismus will alle körperlichen Erscheinungen begreifen in Analogie mit dem Ich, welches uns das Bekannteste ist; der Materialismus will umgekehrt alle geistigen Thätigkeiten begreifen in Analogie mit den körperlichen Vorgängen.

Wir halten solche Analogieen nicht für unberechtigt. Warum sollen wir nicht geistige Thätigkeiten mit körperlichen Vorgängen vergleichen können? Beruhen doch gar viele Bezeichnungen des Geistes und seiner Thätigkeiten auf solchen Analogieen. Allein wenn die Analogie des Materialismus zulässig ist, so ist es auch die des Idealismus. Diese beiden feindlichen Systeme aber, die sich einander ihre Position leugnen, wollen sich ihr analogisirendes Verfahren gegenseitig nicht einräumen.

Als Hülfsmittel des Erkennens sind alle Analogieen erlaubt. Wie oft wird uns nicht ein geistiger Vorgang an einem körperlichen deutlich, und umgekehrt. Wir müssen beide Arten der Analogie als solche anerkennen. Allein die Analogie ist noch keine Erklärung. Und das ist der Irrthum des Materialismus wie des Idealismus, daß sie ihre Analogieen für adäquate Begriffe und Erklärungen ausgeben.

Die Materialisten meinen die geistigen Thätigkeiten erklärt zu haben, wenn sie sie mit körperlichen Vorgängen vergleichen. Bis auf den heutigen Tag aber haben sie keine Erklärungen von dem Geiste und seinen Thätigkeiten gegeben, sondern

nur Analogieen. Die Nerven, heißt es, leiten die Empfindungen wie der Telegraphendraht den electrischen Strom; das Gehirn denkt, wie der Muskel sich contrahirt, die Lungen athmen; von dem kleinen Gehirn strömt der Wille durch die motorischen Nerven in den Muskel wie durch den Draht der electrische Funke.[8]) Solche Analogieen sind als Analogieen unschuldige Spielereien; nur die Meinung, daß sie Erklärungen sind, daß sie mehr als Analogieen sind, ist das Irrthümliche daran. Wer sich solche Analogieen als Erklärungen aufbinden läßt, den muß man bedauern, da es ihm offenbar an Urtheilskraft fehlt.

Wenn der Materialismus die geistigen Erscheinungen wirklich in dieser Weise erklären könnte, so würde er doch endlich einmal nicht bloß eine Anatomie und Physiologie der Nerven, sondern eine Psychologie schreiben. Warum leistet denn der Materialismus dies nicht? Warum giebt es keine Psychologie auf der Grundlage des Materialismus? Er, der da meint, den Schlüssel für alle Räthsel der Welt in der Hand zu haben, kann es nicht einmal so weit bringen, daß er uns endlich das Werk liefert, in dessen Besitz zu sein er fast auf allen Gassen renommirt. Wenn der Materialismus erst eine Psychologie geschrieben hat, wollen wir ihm Recht geben; bis dahin aber muß er den Vorwurf tragen, daß er nichts erklärt, sondern nur Analogieen aufstellt, und daß er sich selbst betrügt, da er diese Analogieen für Erklärungen hält. Die Naturwissenschaften von der körperlichen Natur, wie die Physik, die Chemie, besitzen wirkliche Erklärungen; allein die angebliche Wissenschaft des Materialismus von dem geistigen Leben besitzt bis Dato keine. Er wird auch über seine Analogieen eben so wenig je hinauskommen als der Idealismus, der körperliche Erscheinungen psychologisch erklären will.

Von diesem Mangel hat der Materialismus nun selbst ein Bewußtsein; er weiß selbst, daß er nicht leistet, was er verspricht. Denn fast in allen materialistischen Schriften findet sich die Versicherung, daß diese Erklärung der geistigen Thätigkeiten aus körperlichen Vorgängen, aus den Nerven und den Gehirneinrichtungen dereinst gelingen werde, wenn nur die exacten Wissenschaften erst weiter vorgeschritten, wenn namentlich erst die mikroskopische Anatomie, die Physik und Chemie weiter ausgebildet sein werden. Bis jetzt ist der Materialismus also noch keine erklärende Wissenschaft, sondern eine Verheißung, er prophezeiht, statt zu erklären; er ist bis jetzt weit mehr eine

Glaubenssache als eine Sache der Wissenschaften. Die großen Fortschritte der Naturwissenschaften, die genaue Kenntniß, welche wir von dem Bau und der Structur der Nerven und des Gehirns erhalten haben, haben ihn persuadirt, daß sich dereinst auch die psychischen Erscheinungen ganz ebenso werden erklären lassen. Allein ehe das nun wirklich geleistet ist, ehe die Prophezeihungen sich erfüllt haben werden, und der Glaube zu einer demonstrirbaren Theorie geworden ist, wird der Materialismus einräumen müssen, daß er eine sehr anfechtbare Hypothese ist, neben der jede andere ebenso berechtigt ist als seine eigene. Was dem Materialismus im großen Kreise Beifall erworben hat, ist die Stärke seines Glaubens, die Kühnheit seiner Prophezeihung, nicht aber seine wissenschaftliche Leistung; denn eine wirkliche Erklärung psychischer Vorgänge aus bloß körperlichen Vorgängen der Nerven giebt es nicht. Um das ausführen zu können, dazu wissen wir wirklich zu wenig Sicheres und Zuverlässiges über den Bau des Gehirns, und welche Functionen seine einzelnen Theile haben. Wenn die Materialisten daher das Gehirn als das Subject der geistigen Thätigkeit des Denkens, Wollens, des Verstandes, der Vernunft ansehen, so ist das bis jetzt nur eine Abnormität des deutschen Sprachgebrauchs. Sie setzen das Wort Gehirn, wo die deutsche Sprache sonst das Wort Seele, Geist, Ich gebraucht.

Factisch bestehen die Erklärungen des Materialismus in einem Parallelismus zwischen gewissen Partieen des Nervensystems und den geistigen Thätigkeiten. Die geistigen Thätigkeiten entwickeln sich parallel der Organisation des Nervensystems. Das sei bei dem Menschen wie im Thierreiche der Fall. Man kann diesen Parallelismus zugeben, wenn es auch im Einzelnen bei Weitem nicht gelungen ist, die Uebereinstimmung der Glieder mit Sicherheit nachzuweisen. Wenn man nun aber auch einen solchen Parallelismus einräumt, so würde daraus doch nichts weiter gefolgert werden können, als daß die geistige Entwicklung durch den Körper, und in Sonderheit durch die Sinnorgane und das Nervensystem bedingt ist. Der menschliche Geist ist ein incorporirter Geist, und da ist es ohne Zweifel richtig, daß er in seinen Thätigkeiten und Entwicklungen auch von seinen Seelenorganen abhängig ist.[9]) Nur der allerextremste Idealismus kann leugnen, daß der Geist von seinem Körper abhängig ist. Absolut ist diese Abhängigkeit aber nicht. Das

beweist schon, daß die körperlichen Verschiedenheiten der Menschen im Vergleich mit ihren geistigen Verschiedenheiten gering sind. Napoleon I., Kant, Raphael hatten vergleichungsweise, wie das erwiesen ist, nur kleine Köpfe und nicht große Gehirne, und dennoch übertrafen sie die großköpfigen Menschen mit viel Gehirn an Thatkraft, an Denken, an Phantasie bei Weitem. Eine absolute Abhängigkeit der geistigen Thätigkeiten von dem Nervensystem existirt nicht, wohl aber muß man eine relative einräumen. Das Berechtigte des Materialismus liegt in dem genaueren Nachweise dieses Parallelismus und dieser Abhängigkeit der geistigen Entwicklung von den Seelenorganen.

Aber der Materialismus will mehr; er will, daß die Functionen des Geistes sich ebenso zu dem Nervensystem verhalten, wie sich überhaupt die Kraft zum Stoffe verhält. Diese Proportion würde richtig sein, wenn alle Glieder der Proportion einen gleichen Ursprung und Werth hätten. Drei Glieder derselben stammen aus der äußeren Wahrnehmung, das vierte Glied aber nicht. Aus der äußeren Wahrnehmung erkennen wir die Stoffe mit ihren Kräften und das Nervensystem, aber die geistigen Thätigkeiten erkennen wir nicht aus der äußeren Wahrnehmung. Da das vierte Glied aus einer anderen Erkenntniß als die übrigen drei Glieder stammt, so ist die Proportion nicht richtig. Die Thätigkeiten des Geistes verhalten sich nicht zu den Nerven und dem Gehirn, wie sich die Kräfte zu den Stoffen verhalten, denen sie inhäriren.

Dies ist, wie mir scheint, der entscheidende Punkt. Woher wissen wir denn überhaupt, daß Nerven empfinden, daß das Gehirn denkt, daß das Nervensystem im Allgemeinen das Seelenorgan ist? Nun, sagt man, das ist ja über allen Zweifel erhaben, alle Beobachtungen und Experimente beweisen es; wie kann man überhaupt solche Frage noch thun? Wir müssen wirklich befürchten, daß die Materialisten ärgerlich und böse werden, wenn man ihnen diese Frage zur Beantwortung vorlegt. Wir müssen aber doch ihre Beantwortung verlangen, denn wir behaupten, daß davon die Gültigkeit und Zulässigkeit jener Proportion abhängt, worin das Wesen des Materialismus besteht. Denn die Erkenntniß, daß das Nervensystem Organ der geistigen Thätigkeiten ist, daß die Nerven empfinden, das Gehirn denkt, stammt nicht aus einer, sondern aus zwei Quellen. Die Erkenntniß der Nerven und des Gehirns stammt

aus der äußeren Wahrnehmung, die Erkenntniß aber, daß Nerven empfinden und das Gehirn denkt, nicht. Geistige Thätigkeiten sind äußerlich nicht wahrnehmbar. Wie vermögen wir denn überhaupt etwas Geistiges außer uns zu erkennen? Wie kommen wir dazu, uns gegenseitig als geistige Wesen anzusehen?[10]) Offenbar nicht durch die Wahrnehmung der Nerven und des Gehirns. Sollten wir uns erst gegenseitig anatomiren, so möchten wir wohl etwas zu spät dazu kommen, uns gegenseitig als beseelte Wesen anzusehen. Diese Erkenntniß von beseelten Wesen außer uns hängt gar nicht von der Neurologie ab. Die Wenigsten haben je Nerven und Gehirn gesehen, dennoch halten sie alle Menschen, ja sogar die Thiere für beseelt. Unsere Erkenntniß von beseelten Wesen außer uns ist viel älter und viel ursprünglicher als die Kenntniß der Nerven und des Gehirns. Aus der Wahrnehmung von körperlichen Erscheinungen — und seien diese selbst Nerven und Gehirn — giebt es keinen Schluß auf den Geist, auf beseelte Wesen außer uns. Diese Erkenntniß hängt allein von einer symbolischen Auffassung der körperlichen Erscheinungen ab. Wenn wir uns und die Thiere als beseelt ansehen, so gründet sich diese Erkenntniß allein auf der Wahrnehmung einer gewissen Beweglichkeit und Gestalt des Körpers, die wir auf psychische Vorgänge deuten. Die Gestalt und Beweglichkeit des Körpers ist ein Symbol des Geistes. Ein Symbol ist aber nicht das, was es bedeutet; und so ist auch der Körper nicht der Geist, den er symbolisirt. Sind Nerven und Gehirn solche Symbole, so sind sie doch nicht, was sie symbolisiren. Hören wir einen durchdringenden Schrei, so deuten wir ihn auf einen Schmerz, diesen selbst aber können wir nicht direct wahrnehmen.

Unsere Erkenntniß von geistigen Thätigkeiten außer uns beruht also auf einer symbolischen Auffassung von körperlichen Erscheinungen, welche wir wahrnehmen, und hängt nicht von der Kenntniß der Nerven ab.

Um also Nerven als Empfindungsorgane zu erkennen, dazu ist schon eine vorhergehende Erkenntniß von geistigen Thätigkeiten, welche unabhängig von der Kenntniß der Nerven ist, nothwendig. Die Nerven können wir nicht als Empfindungsorgane, das Gehirn nicht als Denkorgan bestimmen, wenn wir nicht schon vorher geistige Thätigkeiten in uns durch innere Wahrnehmung, außer uns aber durch sym-

bolische Auffassung körperlicher Erscheinungen erkannt haben. Alle Erkenntniß des Nervensystems als Seelenorgan setzt eine vorhergehende Erkenntniß der Seele voraus, die also nicht aus der Erkenntniß der Nerven entspringen kann. Wenn das nun aber wahr ist — und es ist thatsächlich wahr —, so folgt daraus auch, daß jene Proportion, worauf der Materialismus beruht, nicht richtig ist. Die geistigen Thätigkeiten verhalten sich zu dem Nervensystem nicht, wie sich überhaupt die Kraft zum Stoff, die Function zum Organ verhält. Denn dies letztere Verhältniß ist aus äußerer Wahrnehmung allein erkennbar, das erstere aber nicht. Der Schluß des Materialismus, daß der Geist eine Function der Nerven sei, ist also nicht richtig, da umgekehrt, daß die Nerven Organe geistiger Thätigkeiten sind, erst daraus folgt, daß man die geistigen Thätigkeiten schon vorher kennt. Ist ihre Erkenntniß aber unabhängig von den Nerven, so mag man immerhin einen Parallelismus zwischen Geist und Körper, Nerven und Seelenthätigkeiten annehmen, wogegen wir gar nichts einzuwenden haben; nur das ist nicht richtig, daß der Geist nur eine Wirkung der Materie sei. Die Materie hat unstreitig ihre Kräfte der Anziehung und Abstoßung, aber von ihren Kräften ist der Geist keine Wirkung. Von körperlichen Erscheinungen direct auf den Geist zu schließen, ist der Fehlschluß des Materialismus wie des Idealismus. Auf den Geist schließen wir nur direct aus der inneren Wahrnehmung seiner Thätigkeit in uns, welche durch nichts Körperliches vermittelt ist, da nichts Körperliches innerlich wahrnehmbar ist, oder analogisch aus der symbolischen Auffassung körperlicher Erscheinungen, wo gleichfalls vorausgesetzt ist, daß der Körper nicht ist, was er symbolisirt.

Es bleibt noch ein Punkt des Materialismus übrig, den wir noch besprechen müssen. Der Materialismus will, daß der Geist eine Wirkung der höheren Stufen der organischen Materie sei, er ist ihm das höchste Product der feinsten Organisation der Stoffe. Wie wir nun aber bei dem Idealismus fragen mußten, woher die Grade des geistigen Daseins stammten, so müssen wir auch den Materialismus fragen, woher denn die Grade der höheren Organisation der Materie stammen. Dies ist nicht denkbar ohne einen Zweck. Der Zweck aber liegt im Geiste. Die höhere animale Organisation des Nervensystems dient, damit die geistigen Functionen stattfinden können. Allein

wenn dies der Fall ist, so muß umgekehrt der Geist selbst als ein Grund der Organisation der Materie gedacht werden. Und damit wären wir denn in unseren Erklärungen im Kreise herumgekommen. Einmal ist der Geist eine Wirkung aus der höher organisirten Materie, und dann hat umgekehrt die höhere Organisation selbst ihren Zweck und Grund in dem Geiste. Ich weiß wohl, daß man in den Systemen des Materialismus bloß von der Thatsache ausgeht, daß es verschiedene Grade der organisirten Materie giebt, daß auf der höchsten Stufe die Materie gleichsam in den Geist umschlägt, und daß man nun bei dieser Thatsache stehen bleibt. Allein das heißt nicht Philosophie und Metaphysik treiben. Will man das, so muß man den Grund der höheren Organisation angeben, und man wird keinen anderen finden können als den Geist selbst. Was ist eine Hand, was sind Sinnorgane, wenn es keine Seele giebt, wofür sie Organe sind. Mag man sich die Seele in die Materie, in das Ei, in den Samen versenkt denken, so tief man will, die Seele selbst ist doch darin, und, ohne ihr Dasein vorauszusetzen, hat es keinen Sinn von höheren Stufen der Organisation, von einem parallelen Fortschritt der geistigen Functionen mit dem Nervensystem zu sprechen.

In Summa also: der Materialismus ist eine einseitige Weltansicht, selbst abgesehen von allen moralischen und religiösen Consequenzen. Wohl hat er eine wissenschaftliche und auch eine berechtigte Seite an sich. Er will Einheit in allen Erklärungen der Erscheinung, aber er vergreift sich, wenn er diese Einheit in die gleichartige körperliche Substanz verlegt; er will Erklärungen vom Geiste geben und giebt nur Analogieen; er stellt eine Proportion als Axiom auf und sieht nicht, daß das eine Glied der Proportion zu den anderen dreien nicht in gleicher Stellung steht. Berechtigt aber ist es, daß er die körperliche Bedingung für das Leben des Geistes untersucht. In der Zukunft werden wir daraus noch Vieles lernen, aber nur für die Bedingung, nicht für die Sache selbst.

2. Die antike Erklärung von dem Wesen des Geistes.

Zwei Wege giebt es für die Erkenntniß des Geistes, der eine liegt in der inneren Wahrnehmung, der andere in der symbolischen Auffassung der körperlichen Erscheinungen. Den

letzten Weg geht die alte Philosophie, den anderen gehen die Modernen seit Descartes.

Da die Alten den Geist wesentlich aus der symbolischen Auffassung der körperlichen Erscheinung erkennen, so fassen sie ihn auch wesentlich in Beziehung auf die Körperwelt auf. Sie sehen den Geist als das bewegende, formende und belebende Princip in der Körperwelt an. Thales schreibt dem Magneten eine Seele zu, weil er in ihm ein selbständiges Bewegungsprincip erkennt. Heraklit nannte die Seele feuriger Natur. Feuer ist die Seele, denn es ist das Element, wovon alle Bewegung ausgeht. Die Seele ist das Bewegungsprincip ihres Körpers. Daher ist auch die trockenste Seele die beste, die angefeuchtete kann ihr Werk nicht treiben. Anaxagoras nannte den *νοῦς*, den Geist, den ersten Entmischer der Welt, weil vom Geiste die alle Elemente und Stoffe scheidende Bewegung ausgeht, wodurch aus dem Chaos Ordnung entstand.

Daß der Geist wesentlich in Beziehung auf die Körperwelt aufgefaßt wird, tritt bei Keinem stärker hervor als bei Aristoteles. Er nannte Gott den ersten Beweger der Welt, vom Umkreise aus giebt er ihr den Impuls zur Bewegung.

Die Alten fassen daher Geist und Materie anders auf als wir. Die Materie ist ihnen das passive, der Geist das active Sein. Die Materie bringt nichts hervor, sie empfängt Alles. Bewegung, Form, Gestalt, Leben, Ordnung in der Materie wird durch den Geist hervorgebracht. Er ist die gestaltende, bewegende Kraft; die Materie hat an sich keine Gestalt, sie ist formloser Stoff.

Fassen wir die Materie, wie sie gegeben ist, thatsächlich auf, so besitzt sie schon irgend eine Form und Gestalt, sie besitzt schon eine Ordnung ihrer Theile zu einem Ganzen, auch hat sie schon Bewegung und Leben in sich. Allein sie selbst ist doch nur der Stoff, dem diese Bestimmungen thatsächlich inhäriren. Auch sind diese nicht bleibend, sondern veränderlich an ihr. Es muß daher ein Princip gedacht werden, welches dieses Alles in der Materie hervorbringen kann. Dies Princip ist der Geist, der zuletzt Alles in Bewegung setzt, alle Stoffe ordnet und gestaltet, Alles belebt und beseelt.

Jedes concrete Ding ist zugleich Materie und Geist, Materie nach seinem passiven, Geist nach seinem activen

Sein. Dies galt auch bei den Alten als Princip zur Beurtheilung aller Realität. Was thut und leidet, ist real. Und diese Realität ist Geist und Materie in Einem. Denn dasselbe Existirende thut und leidet, jedoch nicht in derselben Beziehung, sonst würde, wie Aristoteles sagt, die Absurdität herauskommen, daß der, welcher lehrt, in derselben Beziehung lernt, in der er lehrt. Nur das ist es, was die Alten hervorheben, daß zur Erklärung aller Erscheinungen in der Welt ein actives und passives Sein, Geist und Materie angenommen werden müssen.

Diesen antiken Standpunkt können wir nun aber gegenwärtig doch nicht mehr festhalten. Wir fassen den Geist und die Materie anders auf als die Alten. Wäre die Materie bloß ein passives Sein, so würde sie keinen Widerstand leisten können. Sie leistet aber Widerstand, und deshalb schreiben wir ihr selbst eine bewegende Kraft zu. Die Bewegung ist der Materie immanent und ihr Wesen.

Ebensowenig können wir gegenwärtig noch mit dem antiken Begriff des Geistes übereinstimmen. Zuerst deshalb nicht, weil die symbolische Auffassung der körperlichen Erscheinungen, wovon die Alten in der Erklärung von dem Wesen des Geistes ausgehen, bedingt ist durch die vorhergehende directe innere Wahrnehmung der geistigen Thätigkeiten. Wir würden körperliche Erscheinungen nicht als Symbole geistiger Thätigkeiten auffassen können, wenn es nicht eine vorhergehende directe Wahrnehmung der geistigen Thätigkeiten in uns gäbe. Unsere Erkenntniß von dem Wesen des Geistes basirt sich direct auf der inneren Erfahrung. Jener Weg ist nur ein Weg der Analogie, der inductive Weg zur Erkenntniß des Geistes beruht auf der inneren Wahrnehmung.

Auch die antike Auffassung von dem Wesen des Geistes ist also doch nur eine analogische. Sie setzt den Geist in seinem Wesen schon voraus, indem sie ihn als das bewegende, ordnende, gestaltende Princip in der Körperwelt auffaßt. Daher müssen wir ebenso diesen Standpunkt verlassen und zu dem dritten übergehen.

3. Der moderne Begriff von dem Wesen des Geistes.

Auf diesen Standpunkt hat sich zuerst Cartesius gestellt. Ihm sind dann die Modernen mehr oder weniger gefolgt.[18])

Cartesius hat zuerst den Gradunterschied von Geist und Materie aufgehoben und dafür in Uebereinstimmung mit der Erfahrung einen specifischen Unterschied gesetzt. Nicht aus irgend einem Begriff, aus irgend einer Construction a priori ist der specifische Unterschied von Geist und Körper abgeleitet, sondern allein durch die Erfahrung inducirt.

Es ist die Thatsache und das Gesetz aller menschlichen Empirie, daß alles Körperliche nur äußerlich und nicht innerlich, alles Geistige aber nur innerlich und nicht äußerlich wahrnehmbar ist. Gegen dies Gesetz fehlt ebenso der Idealismus wie der Materialismus. Wir zeigten auch, es sei unmöglich, die eine Wahrnehmung auf die andere zurückzuführen und durch die andere zu ersetzen. Der Grund liegt darin, daß das, was die Seele selbst ist, ein geistiges Wesen, sie auch in sich wahrnehmen kann, nämlich geistige Thätigkeiten, was sie aber selber nicht ist, ein Körper oder eine körperliche Materie, das kann sie auch nicht in sich wahrnehmen.

Die Thatsache unserer Erfahrung ist also die gegebene Dualität körperlicher und geistiger Erscheinungen. Auf dieser Thatsache beruhen alle menschlichen Wissenschaften, diese Dualität beherrscht die ganze menschliche Denkweise. Man sagt wohl, die Einheit sei nothwendig, die Dualität unwesentlich, über sie müsse man sich erheben und zur Einheit durchdringen. Gewiß muß man es, wenn man es kann. Auch wir glauben, daß es eine Einheit und Verbindung von Geist und Körper giebt, aber diese für uns bisher noch fragliche Einheit ändert an der Thatsache nichts. Der Thatsache der Dualität von Geist und Materie müssen wir uns demnach unterwerfen, weil wir nun einmal eine innere und äußere Erfahrung besitzen. Dieser Thatsache wird man nicht gerecht, wenn man, wie der Idealismus und der Materialismus, das eine Erfahrungsgebiet verwirft und nur das andere festhält. Man kann leicht zu einer Einheit gelangen, wenn man die eine Hälfte aller menschlichen Empirie, entweder die innere oder äußere, leugnet. Die Einheit auf Kosten der Erfahrung finden, heißt die Erfahrung nur entstellen. Soll die Einheit gefunden werden, so muß zu allererst die Thatsache der Erfahrung in ihrem vollen Umfange erkannt und respectirt werden.

Erscheinungen müssen gegeben sein, wenn das Wesen der Dinge erkannt werden soll. Aber Erscheinungen giebt es nicht

ohne etwas, das erscheint, und ohne ein Anderes, dem es erscheint. Das, was einem Anderen erscheint, ist der Körper; das aber, dem Alles erscheint, ist der Geist. Erscheinung ist also ohne die Duplicität von Geist und Materie überall nicht möglich. Erscheinung ist ohne Materie nicht möglich. Denn der Körper ist die äußere Erscheinung einer Sache, die von etwas Anderem als einem Körper wahrgenommen wird. Erscheinung ist aber auch nicht möglich ohne einen Geist, dem sie sich darstellt und der sie wahrnimmt. Materie und Geist sind die Bedingungen aller Erscheinungen.

Es ist eine Gedankenlosigkeit, wenn man in allen Erscheinungen das eine Element derselben, den Geist, übersieht und nur das andere Element, die Materie, gelten lassen will. Alles, was wir von der Materie wissen, ist durch sinnliche Wahrnehmung bedingt. Von ihr haben wir aber nur ein Bewußtsein in uns. Man kann das Dasein der Materie gar nicht behaupten, ohne ein geistiges Wesen hinzuzudenken, welches ihre Erscheinung wahrnimmt.

Das eine Element der Erscheinung ist so positiv nnd real als das andere. Wohl bestimmt man das eine Element positiv und das andere negativ, wenn man den Geist durch den negativen Begriff des Immateriellen erklärt. Immateriell ist das, was nicht materiell ist. Solche bloß negativen Begriffe haben in den Wissenschaften von jeher viel Streit und Verwirrung erregt. Wenn immateriell nur das ist, was nicht materiell ist, so weiß man nicht, was es ist. Die bloße Negation von etwas ist nichts. Danach würde der Geist nur die Verneinung der Materie sein. Daraus hat man dann leicht zu argumentiren, daß er nicht vorhanden ist. Man darf einen Begriff aber nicht bloß durch Negation von etwas Anderem bestimmen, es ist besser, den negativen Begriff des Immateriellen ganz aufzugeben. Darin verfuhren die Alten besser, wenn sie von einer körperlichen und einer geistigen Materie sprachen. In ihrem Sinne des Wortes Materie haben sie auch Recht. Denn auch der Geist hat eine Materie, die formirt, geordnet, gestaltet werden soll. Aber es ist das nicht die körperliche, sondern seine Materie. Die Materie des Geistes sind die sinnlichen Empfindungen, die durch das Denken geordnet und geformt werden sollen. Unter Materie aber versteht man gemeiniglich nur die körperliche Natur. Das ist der moderne Sprachgebrauch.

Der Geist ist aber ebensowohl etwas Positives und Reelles wie die Materie oder die körperliche Materie, und nicht bloß eine Negation zu ihr. Denn der Geist ist das, dem Alles erscheint. Das aber, dem Alles erscheint, muß auch sich selbst erscheinen. Der Geist ist die innere Erscheinung einer Sache, die sich selbst wahrnimmt, der Körper aber ist die äußere Erscheinung einer Sache, die nicht sich selbst wahrnimmt, sondern vom Geiste wahrgenommen wird.

Wir behaupten also, daß beide Elemente der Erfahrung, der Geist und die Materie, gleich positiv und real sind. Man pflegt gewöhnlich mit einer Alternative aller Empirie vorzugreifen, wozwischen Jedermann wählen müsse. Entweder, sagt man, ist die Materie oder der Geist das Wesen aller Dinge; ein Drittes giebt es nicht. Allein diese Alternative anerkennen wir nicht. Denn das Wesen einer Sache liegt in ihr und nicht außer ihr. Daher liegt das Wesen der Materie nicht außer ihr im Geiste, und das Wesen des Geistes nicht außer ihm in der Materie, sondern beide sind Erscheinung und Wesen zugleich.

Es ist ein viel verbreiteter Irrthum, den Geist nur als Wesen und nicht auch als Erscheinung zu bestimmen. Wenn Alles, was dem Geiste zukommt, ihm wesentlich oder sein Wesen ist, so würden auch alle Leidenschaften und Laster sein Wesen ausmachen, während sie doch nur zur Erscheinung gehören. Der Geist ist ebenso in der Erscheinung wie die Materie. Alles Sinnliche ist nur Erscheinung. Und sofern der Geist sinnbegabt ist und dadurch empfindet, sind seine sinnlichen Empfindungen auch nur Erscheinung. Sie drücken nicht das Wesen, das Bleibende und die Substanz des Geistes aus.

Man kann es wohl so darstellen, daß einmal die Materie das Bleibende und der Geist das Wechselnde ist, indem die Materie bald beseelt, bald nicht beseelt ist; und das andere Mal kann man den Geist als das Bleibende ansehen, da in einem Organismus der Stoff das stets Wechselnde ist. Allein das ist eine falsche Subsumtion. Es ist vielmehr auf beiden Seiten Erscheinung und Wesen. Die körperliche Erscheinung kann man nicht unter den Geist subsumiren und die geistige Erscheinung nicht unter die Materie. Wir müssen, wollen wir, was nothwendig ist, der Erfahrung folgen, auf beiden Seiten Beides setzen.

Wenn wir nun berechtigt sind, aus gegebenen körperlichen Erscheinungen auf materielle Substanzen zu schließen, welche diesen Erscheinungen entsprechen, so müssen wir auch ebenso berechtigt sein, aus gegebenen geistigen Erscheinungen auf ein zu Grunde liegendes geistiges substantielles Princip zu schließen.[14]) Das ist aller Praxis der Wissenschaften angemessen. Wir haben schon früher hervorgehoben, daß, wenn der Schluß von Erscheinung auf Substanz richtig ist, alsdann auch Zusammenhang zwischen den Substanzen und ihren Erscheinungen sein muß. Die Substanz muß den Erscheinungen entsprechen. Eine Substanz, die geistige Erscheinungen hervorbringt, ist ebensowenig ein Körper, als eine Substanz, welche körperliche Erscheinungen hervorbringt, ein Geist ist. Jenes Axiom, das allen Schlüssen der Wissenschaften zu Grunde liegt, anerkennen wir nur mit dieser Einschränkung des Zusammenhangs von Erscheinung und Substanz. Die Metaphysik, welche nur in Bausch und Bogen von Erscheinungen auf beliebige Substanzen und umgekehrt schließt, können wir nicht billigen, sie führt stets nur zu absurden Resultaten.

Wenn nun dieser Schluß berechtigt ist, so fragt es sich, worin das Wesen des Geistes besteht, was denn dem Geiste wesentlich ist.

Das Wesen der Materie besteht in bewegenden Kräften der Anziehung und Abstoßung.[15]) Das Wesen des Geistes besteht in reflexiblen Thätigkeiten, welche auf das Ding zurückgehen, wovon sie ausgehen. Das Bewußtsein ist die Wirkung oder die Thätigkeit eines Dinges auf sich selbst.

Eine solche reflexible Thätigkeit ist zuerst eine immanente, sie bleibt in dem Wesen, wovon sie ausgeht, und geht auf sich selbst zurück. Das Denken geht nicht auf etwas Anderes über, es geht auf sich selbst zurück, es hat von sich selbst ein Bewußtsein. Durch das Denken verändere ich nur mich selbst, aber kein anderes Ding.

Wir finden also das unterscheidende Wesen zwischen Geist und Körper in ihren Thätigkeiten. Alle Kräfte, welche die Körper besitzen und ausüben, sind bewegende Kräfte, welche von dem einen Körper auf den andern oder von einem Punkte des Raumes auf den anderen übergehen. Die transeunte Kraft und

Thätigkeit macht das Wesen des Körpers aus. Daher erscheint er nicht sich, sondern einem anderen Wesen. Daher der alte Grundsatz: nullum corpus agit in se ipsum.

Die Reflexibilität kommt nur dem Geiste zu, seine Wirkung und Thätigkeit geht auf ihn selbst zurück. Man spricht freilich auch bei körperlichen Thätigkeiten von Reflexion, allein das ist nur analogisch und nicht im eigentlichen Sinne gesprochen. So ist die Reflexion des Lichts keine reflexible, sondern eine transeunte Thätigkeit. Denn der Lichtstrahl, welcher reflectirt wird, muß zuerst von dem Licht ausstrahlenden Körper auf einen andern, auf einen Spiegel, fallen und wird dann von diesem zurückgeworfen. Da geht die Bewegung von dem einen Körper auf den anderen über und von diesem wieder auf den ersten zurück. Bei dem Geiste aber geht die Thätigkeit, welche auf sich selbst zurückgeht, nicht aus ihm heraus und auf einen anderen über. Diese immanente Thätigkeit ist reflexiv. Das Denken denkt sich selbst und kommt dadurch zum Bewußtsein. Der Geist ist das Princip des Bewußtseins. Das Bewußtsein ist die Wirkung eines Dinges auf sich selbst. Das ist nur durch reflexible Kraft möglich.

Wir unterscheiden also zwei Arten der Thätigkeiten, transeunte und reflexible. Das Subject der transeunten Kräfte und Thätigkeiten ist die Materie, das Subject der immanenten und reflexiblen Thätigkeiten ist der Geist. Die Alten sagen: der Geist ist das bewegende uud formende Princip in der Körperwelt. Ist der Geist aber die letzte Ursache von der Entstehung, Ordnung und Gestaltung der Körperwelt, so muß er auch auf sich wirken können. Die antike Auffassung setzt also die moderne voraus.

Der Materialismus sagt: der Geist ist das letzte und höchste Product der bewegenden Kräfte der Stoffe. Wenn er aber das letzte ist, so müßte die Thätigkeit da auch auf sich selbst zurückgehen. Auf sich selbst zurückgehen kann sie nur, wenn sie auf ihren Anfang zurückgeht, woher sie kommt. Auch der Materialismus muß zuletzt eine reflexible Thätigkeit zugeben. Reflexible Kraft ist aber ohne immanente nicht möglich, und beide sind das Wesen des Geistes.

Der Streitpunkt, ob es bloß Materie oder bloß Geist giebt, ist also immer nur der, ob es zwei Arten der Thätigkeiten

und Kräfte giebt. Giebt es nur transeunte Thätigkeiten der Anziehung und Abstoßung, so ist kein Bewußtsein möglich, giebt es bloß immanente und reflexible Kräfte, so ist keine Körperwelt möglich. Giebt es aber zwei Arten der Thätigkeit, so müssen wir auch die Materie als das Princip und Subject der einen, und den Geist als das Princip und Subject der anderen Art der Thätigkeit denken.

Der Geist setzt sich selbst, sagt Fichte, und das, was sich selbst setzt, ist Geist. Ein Geist ist das Ich, welches den Körper wahrnimmt, denn die Wahrnehmung ist seine That. Sie ist das Neue, was zu den Körpern hinzukommt, welche wir wahrnehmen. Der Körper besitzt nur Gestalt und Bewegung, und er kann nichts Anderes mittheilen, als was er selbst besitzt, Gestalt und Bewegung. Daß daraus aber die Wahrnehmung der Gestalt und Bewegung des Körpers entsteht, ist die That des Geistes.

Wäre der Geist ein nur passives Sein, so würden gar keine Empfindungen und Vorstellungen möglich sein. Denn Empfindungen und Vorstellungen besitzt der Körper nicht. Er kann sie also auch dem Geiste nicht mittheilen, dieser muß sie vielmehr selbst produciren. Aber auch darin ist reflexible Kraft. Denn alle Empfindung ist nicht nur durch den Reiz von Außen, sondern auch durch die Aufmerksamkeit von Innen bedingt. Fehlt alle Aufmerksamkeit, so entsteht keine Empfindung. Warum hört der Müller nicht das Geklapper der Mühle? Weil er keine reflexible Thätigkeit ausübt, sein Geist mit anderen Dingen beschäftigt ist. Man spricht wohl von Empfindungen, die nicht zum Bewußtsein kommen, allein das sind gar keine Empfindungen, sondern nur die äußeren Bedingungen zu Empfindungen.

Das also, was sich selbst setzt, ist der Geist. Was sich selbst nicht setzt, sondern von Anderen gesetzt wird, ist der Körper. Kein Körper bringt sich selbst in Bewegung, sondern jeder wird durch einen anderen in Bewegung gebracht.

Der Geist, hat man auch gesagt, ist die Identität von Subject und Object. Diese Ansicht geht auch von Fichte aus, der überhaupt das Wesen des Geistes am tiefsten aufgefaßt hat.[16]) Mehr noch ist sie aber von Schelling und Hegel geltend gemacht worden.

Identität von Subject und Object ist der Geist. Er ist das Subject und Object seines Denkens. Der Geist denkt, erkennt, weiß sich selbst. Der Geist fühlt sich selbst, seine eigenen Zustände empfindet er als Freude und Leid, als Lust und Schmerz. Der Geist will sich selbst, sein eigenes Glück und Wohl, seine eigene Vollendung. Diese Identität ist also nur die reflexible Kraft des Geistes. Alles Bewußtsein von etwas Anderem, von einer Außenwelt, ist zugleich in seinem Selbstbewußtsein. Denn er hat das Bewußtsein nur durch seine That.

In dieser Erklärung von dem Wesen des Geistes als Identität von Subject und Object findet die Metaphysik Herbart's einen Widerspruch. Und ist dies ein Widerspruch, so folgt, daß der Geist nach Herbart etwas Anderes sein muß als reflexible Kraft, als Identität von Subject und Object seiner Thätigkeiten.

Wir müssen aber erst diesen Widerspruch zeigen. Wenn der Geist sein Wesen darin hat, daß er sich selbst vorstellt, so, sagt Herbart, liegt darin entweder ein progressus in infinitum oder eine Cirkelerklärung. Ein progressus in infinitum; denn, wenn der Geist sich selbst vorstellt, so ist das Object seines Vorstellens sein Vorstellen. Soll er aber sein Vorstellen vorstellen, so muß er auch, um dies auszuführen, dies wieder vorstellen und von Neuem wieder dies, und so fort ins Unendliche muß er sein Vorstellen vorstellen. Da nun aber dies nicht ausführbar ist, dies eine Aufgabe ist, die ihrer Unendlichkeit wegen nie gelöst werden kann, so finde es überhaupt nicht statt. Es sei daher unmöglich, daß der Geist sich selbst denkt und vorstellt. Der Begriff des Geistes sei mit sich selbst im Widerspruch. Herbart macht aus der reflexiblen Thätigkeit die Verlängerung einer Linie ins Unendliche.

Oder die Definition, daß der Geist Identität von Subject und Object ist, sei ein Circulus in der Erklärung. Der Geist ist zugleich Subject und Object. Das involvire aber, daß das Object durch das Subject und das Subject durch das Object erklärt werde, und sei also ein Circulus. Denn wenn das vorstellende Ich das ist, welches sich selbst vorstellt, so wird das Ich durch das Sich erklärt. Fragen wir aber, was das Sich Vorstellende ist, so ist es das Ich. Das Ich wird durch das Sich und das Sich durch das Ich erklärt. Also sei

auch das unmöglich, der Geist könne nicht sein Identität von Subject und Object, nicht das reflexible Sein.

Indem Herbart also diesen Begriff durch seine Entwicklung des angeblichen Widerspruchs zerstört zu haben meint, setzt er an die Stelle eine Art Würfelspiel von körper- und geistlosen Monaden, welche, durch irgend ein Schicksal zusammengewürfelt, sich gegenseitig stören und dann selbsterhalten. Aus diesen Störungen und Selbsterhaltungen der körper- und geistlosen Monaden soll der Geist, das Selbstbewußtsein, das Ich, Verstand und Vernunft dann eine bloße Folge sein. Er will die reflexible Kraft des Geistes auf transeunte der Monaden, welche jedoch immateriell und ohne Körper sind, zurückführen. Gewiß ist es ein noch größeres Räthsel, wie immaterielle, körperlose Monaden transeunte Thätigkeit ausüben können, als wie dadurch zuletzt immanente und reflexible Kraft entsteht. Wir gehen aber hier auf die Kritik von Herbart's eigenen Meinungen nicht ein, weil die Widersprüche, welche ihn zur Aufstellung dieser Ansichten verführt haben, gar nicht vorhanden sind. Herbart hat sie nur hineingetragen. Wir leugnen also, daß in dem Begriffe des Geistes ein Widerspruch ist, denn weder können wir den progressus in infinitum, noch den Cirkel in der Erklärung zugeben.[17])

Der Progressus ins Unendliche, den Herbart herausbringt, soll darin bestehen, daß, wenn der Geist sich selber vorstellt, er alsdann ins Unendliche sich vorstellen müsse, weshalb er niemals dazu gelangen könne.[18]) Denn damit ich mich selbst erkenne, oder denke, oder auch selbst nur vorstelle, dazu ist kein unendlicher Progreß nothwenig. Denn findet jene reflexible Thätigkeit wirklich statt, so ist jener Progressus eine Thorheit und nur ein skeptischer Tropus, der, wie alle solche skeptischen Wendungen, einem nur Sand in die Augen streut und den Anfänger im Denken nur verwirrt.[19]) Wozu ist es nothwendig, daß ich das, was ich weiß, noch wieder wissen soll ins Unendliche. Weiß ich, daß ich weiß, so ist das in sich abgeschlossen und bedarf zu seiner Gewißheit nicht ins Unendliche noch mal wieder gewußt zu werden.[20]) Der Progressus ins Unendliche ist daher überhaupt nicht nothwendig, damit ich mich selber weiß. Es ist richtig, wir gelangen immer mehr zum Selbstbewußtsein, unsere Selbsterkenntniß schreitet fort, soll es wenigstens. Es entsteht stets von Neuem das Wissen von den

Thätigkeiten, welche der Geist ausübt; aber wenn und soweit er von sich selbst weiß, so weit ist ein jeder solcher Act in sich selbst abgeschlossen und bedarf nicht der unendlichen Verlängerung. Die reflexible Thätigkeit sich als eine unendliche Linie vorzustellen, hat keinen Sinn.[21]) Der angebliche progressus in infinitum ist weder nothwendig noch vorhanden, wenn reflexible Thätigkeit stattfindet.

Ebensowenig können wir einräumen, daß jener Circulus im Erklären stattfindet.[22]) Wir wollen dabei nicht leugnen, daß jene Schelling'sche Formel: der Geist ist Identität von Subject und Object, zn jenem Vorwurfe Veranlassung giebt. Es ist nämlich diese Schelling'sche Auffassung nicht richtig. Schelling setzt nämlich das Ich als Subject dem Ich als Object des Denkens völlig innerlich gleich, und dann wird allerdings eins durch das andere im Kreise erklärt. Herbart's Vorwurf paßt aber nur hierauf. Er selbst hat diesen Begriff nicht untersucht, sondern nur die Schelling'sche Formel kritisirt, und statt nun diese Formel zn berichtigen, so daß ein wahrer Begriff daraus entsteht, hebt er nur den Widerspruch darin hervor.

Der Widerspruch fällt von selbst weg, wenn wir einen Unterschied zwischen dem Ich als Subject und dem Ich als Object seiner Gedanken zugeben, wie das nothwendig ist. Was ich auch vorstellen mag, ob ich mich oder etwas Anderes vorstelle, in allem meinem Vorstellen bin ich stets dasselbe bleibende Subject meines Vorstellens.[23]) Ich selbst als Object bin nur ein Fall der Objecte, welche ich vorstelle. Ich kann also das Ich als Object nicht gleich stellen dem Ich als Subject, und also kann auch nicht das eine schlechthin durch das andere erklärt werden. Das Ich als Object ist das schon bekannte Ich, das Ich als Subject ist aber unbekannt. Das Ich als Object ist die Erscheinung des Ich, woraus erst das Ich als Subject erkannt wird. Ist es so, so ist jener Cirkel im Erklären nicht in der Sache, sondern in der sprachlichen Darstellung vorhanden.[24])

Wir müssen also dabei bleiben: das Wesen des Geistes besteht in der reflexiblen Thätigkeit, die er ausübt. Wo reflexible Thätigkeit ist, da ist ein Geist vorhanden. Kein Körper kann reflexible Thätigkeit ausüben, und weil er es nicht kann, ist er kein Geist. Wollte man sagen: die Materie kann es, so müßte man sagen, es gebe zwei Arten von körperlicher Materie, wovon

die eine ihr Wesen in Kräften der Anziehung und Abstoßung, in Bewegungen, welche von dem Einen auf das Andere übergehen, und wovon die andere ihr Wesen in den reflexiblen Thätigkeiten habe.[25]) Allein was gewinnt man damit? In der Sache nichts, sondern nur im Worte etwas. Man gebraucht das Wort Materie doppelsinnig und muß denn doch anerkennen, daß die eine Art der Materie besser nicht Materie, sondern Geist heißt. Davon kommt man nicht frei, anzuerkennen, daß, wie es ein Subject bewegender Kräfte in der Materie geben muß, es ebenso ein Subject reflexibler Thätigkeit geben muß, welches nun einmal in unserer Sprache Geist und nicht Materie heißt.[26])

Reflexible Thätigkeit kann aber nur in einem einheitlichen Wesen vorkommen, denn sie geht auf ihren Anfang zurück.[27]) Das ist nur möglich, wenn die Seele selbst eine Einheit und nicht ein Aggregat ist. In eirem Aggregat kann keine reflexible Thätigkeit, kein Denken und kein Bewußtsein stattfinden, weil dadurch die Einheit des Gedankens aufgehoben und in eine Vielheit zerlegt wird.[28]) Alles Bewußtsein und Denken ist also durch die Einheit der Seele bedingt. Die Seele ist nothwendig eine Monas, ein Atom. Wäre die Seele nicht selbst eins in sich, so würden alle ihre Thätigkeiten, alle Bewußtseinsarten unmöglich sein.

Diese Einheit ist aber nicht bloß ein Raum, worin alle Vorstellungen sich befinden — wie es bei Herbart erscheint —, sondern die Einheit der Seele ist eine agirende, eine thätige, sie faßt Alles in einer Einheit zusammen. Die Vorstellungen, welche in ihr sind, aggregiren sich nicht, sondern werden von der Seele selbst verbunden.

Der Geist ist also das reflexible Sein, das Sein, welches sich selbst erscheint, sich selbst setzt und daher ein monadisches Wesen hat.

Der Geist ist daher nur eine Art des Seins und nicht alles Sein. Alles Sein ist das äußere und das innere, das transeunte und das reflexible Sein.

III. Die Einheit und der Zusammenhang von Geist und Körper.

Die Frage nach der Einheit und dem Zusammenhange von Geist und Materie gehört der neueren Zeit an. Denn die Frage kann erst entstehen, wenn man Geist und Materie von einander scheidet und erkennt, daß beide etwas Positives und Reales, in ihrer Art Verschiedenes sind. Wo das nicht der Fall ist, tritt die Frage gar nicht hervor. Faßt man den Geist nur als das bewegende, active Princip in der Körperwelt auf, so versteht sich die Gemeinschaft von selbst. Daher tritt diese Frage auch in der alten Philosophie nicht hervor.

Wenn man aber Geist und Körper nach der Art, wie sie durch innere und äußere Wahrnehmung erkannt werden, und nach der Art, wie sie sind, von einander unterscheidet und von der gegebenen Dualität der Erfahrung ausgeht, so wird die Erklärung von ihrer Gemeinschaft ein neues Problem der Metaphysik.

Erst nachdem durch Cartesius diese Dualität zuerst hervorgehoben worden ist, konnten die einseitigen Systeme des Idealismus und Materialismus versucht werden, wie sie der neueren Zeit angehören. So lange der Geist, wie bei den Alten, in wesentlicher Beziehung zur Körperwelt aufgefaßt wurde, waren jene Systeme im eigentlichen Sinne nicht möglich. Daher ist der antike Materialismus etwas Anderes als der moderne. Erst nachdem die Scheidung erfolgt ist, konnte man versuchen, die Materie oder den Geist als die eine Substanz zu setzen, worauf Alles zurückführbar sein soll.

So lange die Chemie noch nicht die Elemente zu scheiden vermochte, konnten wir keine richtige Einsicht von ihrer Verbindung in den gegebenen Körpern der Natur gewinnen. So ist es auch hier. Es ist vor Allem nothwendig die Unterscheidung und Entgegensetzung von Geist und Materie anzuerkennen und richtig zu würdigen.

Gegeben ist in der Erfahrung beides. Auch ist, wie es scheint, ihr Zusammenhang und ihre Gemeinschaft nicht zweifelhaft. Durch die Sinnorgane empfängt die Seele Einwirkungen von Außen, die durch ihren Körper vermittelt sind, und die sie nicht haben würde, wenn beide nicht in Zusammenhang wären.

Durch die Bewegungsorgane wirke ich nach Außen, was nicht möglich wäre, wenn die Seele mit dem Körper nicht in Gemeinschaft wäre. Thatsächlich ist Geist und Körper von einander abhängig. Das concret Gegebene ist nicht der Geist und nicht die Materie, sondern ihr Zusammensein und ihre Wechselwirkung. Wie ist nun dies zu erklären?

Darüber giebt es verschiedene Ansichten und Systeme. Die Gemeinschaft ist entweder hyperphysisch: sie hat ihren Grund in Gott allein, der den Zusammenhang von Körper- und Geisterwelt bereitet und vermittelt, oder physisch: es findet ein realer Zusammenhang zwischen beiden statt, nicht ein bloß ideal durch Gott vermittelter.

Die hyperphysische Gemeinschaft wird angenommen in dem System des Occasionalismus von Geulinex und Malebranche, in dem System des Spinoza und in dem der prästabilirten Harmonie von Leibniz.

Ist die Gemeinschaft physisch, so kann sie entweder einseitig sein und nur in der Abhängigkeit der einen Seite, entweder des Geistes vom Körper — Materialismus — oder des Körpers vom Geiste — Idealismus — bestehen, oder die physische Gemeinschaft kann wechselseitig sein, und entweder aus dem Ort der Seele im Körper oder aus dem Wesen von Geist und Körper erklärt werden.

1. Die Systeme der hyperphysischen Gemeinschaft von Geist und Körper.

a. Der Occasionalismus.

Geulinex, Malebranche, Cartesianer, Lotze.

Geist und Körper können nicht auf einander wirken. Zwischen beiden findet keine reale Gemeinschaft statt. Diese Ansicht beruht auf der bloß mechanischen Erklärung der Körperwelt, die von Cartesius ausgeht, welche Geulinex und Malebranche angenommen haben, und wozu in unserer Zeit Lotze wieder zurückgekehrt ist. Es ist die zweite Erklärung von der Materie, welche sie allein als gültig setzen.

Sie gehen davon aus, daß die Materie ein bloß räumliches Dasein hat, welches alle Bewegung von Außen empfängt und keine bewegende Kraft besitzt. Die ganze Körperwelt sei daher in allen Stücken bloß eine Maschine. Das ist nach Cartesius

und nach Lotze auch unser, der menschliche Körper. Die Maschine der Körperwelt im Großen wie im Einzelnen beruht nun darauf, daß ihr Quantum der Bewegung sich nicht verändert, sondern sich nur verschieden vertheilt. Veränderte es sich, so würde die Maschine selbst ins Stocken kommen, gestört werden und damit auseinanderfallen. Bewegende Kraft kommt der Materie also nicht zu. Sie kann nichts hervorbringen, nichts leisten, hat keine Causalität, sondern sie ist nur im Raume, besitzt nur räumliche Eigenschaften, ist nur ein zuständliches Dasein.

Hieraus folgt nun, daß die Gemeinschaft und Wechselwirkung von Seiten des Körpers nicht möglich ist. Denn wenn erstens der Körper auf den Geist wirken und in ihm Empfindung hervorbringen sollte, so würde das nur möglich sein, wenn eine Bewegung von dem Körper auf den Geist übergeht. Geschieht das aber, so verliert der Körper diese Bewegung, und da er nun selbst keine bewegende Kraft besitzt, um sie wieder zu erzeugen, so würde dadurch die Maschine des Körpers zerstört werden und zerfallen.

Ebensowenig kann aber zweitens der Geist auf den Körper wirken, z. B. wenn er handelt. Denn dadurch würde vom Geiste eine Bewegung auf den Körper übergehen, sein Quantum der Bewegung würde also vermehrt und also die Maschine stets gestört und unmöglich gemacht.

Daß keine Gemeinschaft von Seiten des Körpers stattfinden kann, ergiebt sich aus dieser bloß mechanischen Auffassung von der Körperwelt. Wird diese festgehalten, so ist die Folge davon die Aufhebung der realen Gemeinschaft von Körper und Geist und die Setzung einer hyperphysischen.

Es liegt darin auch eine Kritik der zweiten Ansicht vom Wesen der Materie.

Dasselbe gilt nun aber auch von der andern Seite, von Seiten des Geistes. Der Geist hat sein Wesen im Wissen. Nur die Handlungen gehören ihm an, welche er mit Bewußtsein hervorbringt. Wovon ich nicht weiß, daß und wie ich es thue, das geschieht auch nicht von mir. Wer wirkt, muß wissen, wie er wirkt. Ich kann meinen Körper daher nicht in Bewegung setzen, ihn nicht als Organ gebrauchen, da ich nicht weiß, wie das geschieht. Ich bin nicht der Urheber der Bewegungen in der Körperwelt, sondern nur der Zuschauer. Was ich thue, bleibt

in mir und ich thue nur, wovon ich weiß, daß und wie es geschieht. Alles Uebrige ist in mir nur ein Leiden. Was ich leide, bringe ich nicht hervor. Daher bin ich auch nicht die Ursache der mannigfaltigen sinnlichen Vorstellungen, die in mir sind, da ich nicht weiß, wie sie entstehen.

Mein Geist bringt weder Bewegungen in der Körperwelt noch seine mannigfaltigen sinnlichen Vorstellungen hervor, weil er nur das hervorbringen kann, wovon er ein Bewußtsein hat.

Also ist keine reale Gemeinschaft und Wechselwirkung zwischen Geist und Körper möglich. Beide können ihrem Wesen und Begriffe nach nicht auf einander wirken, es kann daher Uebereinstimmung zwischen beiden nur durch eine hyperphysische Ursache, durch Gott bewirkt werden. Denn die mannigfaltigen sinnlichen Vorstellungen in uns weisen auf eine Ursache außer uns. Gott aber als unendlicher Geist und als Schöpfer der Körperwelt kann diese in Bewegung setzen. Und er bewirkt bei der Gelegenheit der körperlichen Bewegungen entsprechende Gedanken in uns, den endlichen Geistern, und umgekehrt bei der Gelegenheit der Gedanken in den endlichen Geistern entsprechende Bewegungen in den Körpern. Das ist das System des Occasionalismns, der gelegentlichen Ursachen. Weder die Körper noch die endlichen Geister sind Ursachen von dem, was in der ihnen entgegengesetzten Welt vorgeht, sie sind nur die Gelegenheit dafür; die Ursache von allem Geschehen in der Körperwelt und der Uebereinstimmung desselben mit dem Geiste ist Gott. Die Möglichkeit davon liegt allein in der göttlichen Allmacht.

Diese Ansicht können wir nun doch nicht für hinreichend ansehen. Denn zuerst hebt sie allen directen Zusammenhang zwischen der Körper- und Geisterwelt auf. Die Körper bewegen sich für sich, und die geistigen Wesen sind nur in ihrem Bewußtsein und Denken eingeschlossen. Indem sie ein beständiges Eingreifen Gottes in der nur scheinbaren Wechselwirkung zwischen dem Geist und dem Körper lehrt, setzt sie nur Wunder an die Stelle von Erklärungen. Sie schiebt Alles zurück auf die göttliche Allmacht und zeigt uns nicht, wie der unendliche Geist auf die Körperwelt wirken kann, was den endlichen Geistern nicht möglich ist. — Endlich würde sie auch die moralische Verantwortlichkeit für die Handlungen consequent aufheben.

Verantwortlich würde ich nur sein für den Gedanken und den Entschluß, nicht aber für meine Handlung und ihren Erfolg, da ich sie nicht thue, sondern mein Körper ohne mich. Das System des Occasionalismus läßt sich daher nicht halten.

b. Das System Spinoza's.

Spinoza sieht Körper und Geist nicht als Substanzen, sondern nur als Attribute an, die für sich keine Existenz haben. Er hebt zugleich die Substantialität des Körpers und des Geistes auf. Sie sind beide nur Attribute einer Substanz. Es existirt nur ein einziges Wesen, nämlich Gott, und was außerdem noch zu sein scheint, ist nur ein Modus der göttlichen Existenz.

Gott aber ist das eine Wesen, welches sich zugleich in den beiden Attributen der unendlichen Ausdehnung und des unendlichen Denkens darstellt. Das Attribut des Körpers ist die Ausdehnung, das Attribut des Geistes das Denken, aber die Substanz von beiden ist dieselbe. Beider Substanz ist Gott, der zugleich auf der einen Seite in der Körperwelt als unendliche Ausdehnung und auf der anderen Seite in der geistigen Welt als unendliches Denken sich darstellt. Giebt es überall nur eine Substanz, existirt nur Gott, so können Ausdehnung und Denken nur seine Attribute sein.

Beide aber sind totaliter verschieden. Jedes der beiden Attribute kann für sich begriffen werden, sowohl die Ausdehnung wie das Denken. Die Ausdehnung ist für sich ebenso klar und begreiflich wie das Denken für sich. Keines bedarf des anderen, um erkannt und begriffen zu werden. — Es kann aber auch keines der beiden Attribute aus dem anderen begriffen werden. Weder läßt sich aus der Ausdehnung das Denken, noch aus dem Denken die Ausdehnung begreifen, eines muß von dem anderen negirt werden, der Gedanke hat keine Ausdehnung, keine Gestalt, kein räumliches Dasein, und die Ausdehnung kann nicht denken.

Also kann auch das Ausgedehnte nicht auf den Gedanken und der Gedanke nicht auf das im Raume Ausgedehnte wirken, wenn sie nämlich überhaupt wirken könnten; denn da jedes für sich ohne Substanz ist, so hat natürlich auch keins von beiden Causalität. Da nur eine Substanz, nämlich Gott ist, so ist

auch nur eine Ursache von Allem, was in der ausgedehnten und der denkenden Welt geschieht. Gott ist die eine immanente Ursache vom Allem, was überhaupt geschieht.

Unmittelbar auf einander zurückführen lassen sich aber Ausdehnung und Denken doch nicht. Eins sind sie nur in Gott. Er stellt sich in beiden in gleicher Weise dar. Sie sind beide nur verschiedene Auffassungsweisen des einen göttlichen Wesens. Allein direct sind sie verschieden. Sie sind wie zwei parallele Linien, die nirgends in ihrem Verlaufe sich berühren, sich aber im Unendlichen scheiden. In Gott stimmen beide völlig überein.

Da nun aber Gott die eine Substanz aller Erscheinungen und die eine immanente Ursache aller Veränderungen ist, so muß auch Alles, was im Denken oder im Gedanken sich darstellt, in der Ausdehnung sein, und was umgekehrt in der Ausdehnung ist, im Denken sich vorfinden. Es erklärt sich hiernach also von selbst, daß auch die Veränderungen in beiden Gebieten parallel sind. Eine Modification des Gedankens ist auch eine Modification der Ausdehnung und umgekehrt. Sowie der menschliche Körper sich verändert, hat er auch entsprechende Vorstellungen in seinem Denken, und sowie seine Vorstellungen sich ändern, so modificirt sich auch die Ausdehnung seines Körpers. Doch ist die wahre Ursache von Allem die absolute Substanz.[29])

Gelegentliche Ursachen sind hier nicht mehr vorhanden, sondern eine Alles direct bestellende göttliche Wirksamkeit, die nur in zwei Attributen sich darstellt; auch kein Wunder, sondern nur stete Wirksamkeit Gottes.

Auch bei Spinoza ist aller Zusammenhang zwischen der körperlichen und der geistigen Welt nur ein idealer; ein wirklicher durch Causalität ist nicht vorhanden. Nur was in dem einen Attribute ist, soll deshalb auch zugleich in dem anderen gleichsam a priori sich finden. Er sieht sich genöthigt, den empirischen Zusammenhang nur für einen Schein auszugeben.

Zugleich aber hebt er den Unterschied von körperlicher und geistiger Welt als bedeutungslos in der absoluten Substanz auf. An sich, in Beziehung auf Gott ist beides dasselbe, Ausdehnung und Denken, da fallen sie zusammen, da ist also von einem

wechselseitigen Einfluß nicht mehr die Rede. Der Unterschied besteht nur in unserer Auffassungsweise.

Spinoza hebt eigentlich das Problem, um das es sich handelt, auf. Da beide in sich völlig unselbständige Attribute und an sich ohne Unterschied sind, so wird das Problem eigentlich nicht erklärt, sondern es verschwindet selbst.

c. Das System der prästabilirten Harmonie von Leibniz.

Leibniz ist Idealist oder Spiritualist, er sieht die Materie nur als Erscheinung von geistigen Substanzen an, welche er Monaden nennt. Bei ihm bekommt das Problem daher eine etwas andere Fassung.

Nicht mehr die Frage, wie Verschiedenartiges — der Geist, welcher kein Körper ist, und der Körper, welcher kein Geist ist —, sondern wie geistige Substanzen, welche von einander geschieden sind, auf einander wirken und im Zusammenhange stehen können.

Ein realer Zusammenhang ist zwischen bloß geistigen Substanzen oder Monaden nicht möglich. Sie besitzen keine transeunten Thätigkeiten und können daher nicht auf einander wirken. Aller Wechselverkehr ist direct und realiter unmöglich.

An die Stelle der Wechselwirkung tritt die Harmonie in der Entwicklung aller geistigen Substanzen. Alle Dinge in der Welt entwickeln sich in Uebereinstimmung mit einander, so daß, wenn in dem einen Dinge etwas geschieht, zugleich in dem anderen eine Entwicklung eintritt, ohne daß das eine Ding in das andere eingreift.

Diese Harmonie ist prästabilirt, sie ist durch Gott vorherbestimmt. Denn alle einzelnen Substanzen der Welt sind von Gott geschaffen. Darin sind sie alle gleich. Schon in dieser Abhängigkeit von Gott, daß sie von ihm gesetzt sind, stimmen sie überein, so verschieden sie auch unter sich sein mögen. Aber die Schöpfung der einen Substanzen konnte auch nur in Rücksicht und Uebereinstimmung mit allen geschehen. Gott hat sie alle so geschaffen, daß sie in allen ihren Thätigkeiten mit einander übereinstimmen.

Die gelegentlichen Ursachen und ebenso das beständige Wunder des Occasionalismus fallen weg.

Auch dies System macht allen realen Zusammenhang illusorisch; nur scheinbar, aber nicht wirklich wirkt das eine Ding in der Welt auf das andere, alle Wirkung geht durch Gott hindurch. Nur geschieht dies von Anfang an hier auf-einmal. Im Grunde sind alle Dinge nur Automaten, aber nicht körperliche, sondern geistige Maschinen. Der Unterschied zwischen Leibniz und Spinoza ist so groß nicht. Bei Spinoza ist Alles nur ein Modus der göttlichen Attribute, bei Leibniz besteht freilich Alles aus Monaden, allein ihre Entwicklung ist völlig vorherbestimmt; was sie thun, wirkt nur das göttliche Gesetz der vorherbestimmten Harmonie.

Das System erklärt den wirklichen Zusammenhang zwischen den verschiedenen Dingen in der Welt nicht, es macht ihn zu einem Schein und substituirt einen idealen Zusammenhang. Der ideale Zusammenhang findet ohne Zweifel statt, aber er wird nicht real. Es bleibt Alles in der göttlichen Gedankenwelt eingeschlossen.

Das ist überhaupt bei diesen Systemen der Fall, daß sie die Dinge nur zu passiven Medien der göttlichen Wirksamkeit machen. Indem sie aber Alles darauf zurückführen, bleibt für die besonderen Substanzen kein Raum ihrer Wirksamkeit nach. Darum fragt es sich aber nicht, wie die göttliche Kraft und Thätigkeit Alles durchdringt, sondern wie im Einzelnen Geist und Körper auf einander wirken.

Ihren Grundgedanken können wir anerkennen, aber er reicht für die Erklärung nicht aus.

2. Die Systeme der physischen Gemeinschaft von Geist und Körper.

Diese Systeme nehmen eine reale Gemeinschaft zwischen dem Körper und dem Geiste an. Sie agiren unter einander nicht bloß durch Gottes Allmacht, durch seine Causalität, durch eine präſtabilirte Harmonie, sondern eins wirkt thatsächlich auf das andere.

Sie lehren aber

a. eine einseitige Abhängigkeit entweder des Geistes von dem Körper oder des Körpers von dem Geiste,

b. eine wechselseitige Abhängigkeit von Geist und Körper.

a. Die einseitige Abhängigkeit

α. des Geistes vom Körper im Materialismus

Nach dem Materialismus besteht die Gemeinschaft darin, daß der Geist vom Körper abhängig ist. Da der Geist nur eine Function und Erscheinung des Körpers, dieser aber die Substanz ist, so kann die Abhängigkeit auch nur eine einseitige sein. Der Geist ist wie der Körper.[30])

Allein das ist wider die Erfahrung. Sie zeigt nicht bloß eine einseitige, sondern eine wechselseitige Abhängigkeit. Die Seele ist nicht nur vom Leibe, sondern der Leib ist auch von der Seele abhängig. Gemüthsbewegungen bringen auch Leiden des Körpers hervor, heftige Affecte erschöpfen und zerstören ihn. Das Denken nützt den Körper ab. Die Gemeinschaft ist daher nicht einseitig, sondern wechselseitig.

Man sieht aber den Geist meistens nur als ein regulatives, nicht aber als ein constitutives Princip an. Den Körper sieht man allein als das Sein der Dinge constitutiv an. Der Geist ist aber nicht allein ein regulatives, sondern ein constitutives Princip von dem Sein der Dinge. Ohne Bewußtsein kann der menschliche Körper nicht stehen, sondern sinkt in sich zusammen; das Bewußtsein richtet ihn auf.

β. des Körpers vom Geiste im Idealismus.

Auch der Idealismus lehrt eine einseitige Abhängigkeit als Folge seines Systemes. Der Geist sei Substanz, der Körper ihre Erscheinung, da müsse der Körper sein wie der Geist. Der Mediciner Stahl meinte, die Seele baue sich selbst ihren Leib und da müsse der Leib in seinen Thätigkeiten ganz abhängig von der Seele sein, sie müsse durch ihre Macht und ihren Willen den Leib regieren können. Und in der That hat auch ein kräftiger Geist über seinen Körper große Gewalt.

Es hat das aber auch seine Grenzen. Die Abhängigkeit ist doch wechselseitig. Der Geist ist auch vom Körper abhängig. Bei den Krankheiten des Körpers leidet auch die Seele. Die Temperamente sind bedingt durch die Constitution des Körpers.

Wechselseitig ist die Abhängigkeit also jedenfalls, was gegen den Idealismus wie den Materialismus spricht. Alle Empfin-

dungen sind durch die Sinnorgane bedingt. Willkürliche Bewegung aber hat der Körper nur durch die denkende und wollende Seele, nicht für sich.

b. Die wechselseitige Abhängigkeit von Geist und Körper,

erklärt

α. durch den Ort der Seele.

Wenn man meint, daß die wechselseitige Abhängigkeit durch den Ort der Seele bedingt sei, so muß man die Frage beantworten, in welchen Theilen des Körpers denn die Seele ihren Sitz hat, von wo aus sie auf ihren Körper und er auf sie influirt.

Ueber den Sitz der Seele sind sehr verschiedene Meinungen aufgestellt worden.

Bei den Alten hat in dieser Beziehung das Herz einen Vorzug vor dem Gehirn. Das Herz erscheint ihnen überall als der Mittelpunkt des Lebens, wovon alle Bewegungen im Leibe ausgehen. Das Herz setzt das Blut durch den ganzen Körper in Bewegung. Und da die Seele wesentlich bewegendes Princip ihres Körpers ist, so verlegten sie ihren Sitz in das Herz.

Eine sonderbare Meinung hatte der holländische Arzt Joh. Batista von Helmont. Nach ihm hat die Seele ihren Sitz im Magenmund, von wo aus sie die Lebensgeister des Körpers regiert.

In neuerer Zeit ist man allgemein zu der Ansicht gekommen, daß die Seele ihren Sitz im Gehirn habe, und zwar da, wo alle Empfindungsnerven zusammenkommen und alle Bewegungsnerven anfangen.[31]) Nach Cartesius hat die Seele ihren Sitz in der Zirbeldrüse, ungefähr in der Mitte des Gehirns. Der centrale Punkt des Gehirns, wo die Seele alle Einwirkung percipirt, und von wo aus sie auf die Peripherie zurückwirkt, wo sie centripedal und centrifugal wirkt, ist bis jetzt aber noch nicht aufgefunden.

Herbart meint, die Seele habe keinen ganz festen Sitz, sondern wandere in der pons Verolii, einem Theile an der Basis des Gehirns. Da sei sie wie ein Telegraphist, der die Telegramme empfängt und wieder abschickt.

Allein wenn die Seele nun auch in dem freilich noch unentdeckten Centralpunkt des Gehirns einen solchen Sitz hätte, so würde man dadurch das vorliegende Problem nicht lösen.[32]) Vielmehr setzt man es dadurch nur als schon gelöst voraus. Denn man meint, daß man den Zusammenhang der Wirkungen und Thätigkeiten erkannt hätte, wenn man den Ort kennt, von dem aus und auf den gewirkt wird. Das ist aber offenbar nicht der Fall. Kennt man auch den Ort, von dem aus ein Feldherr seine Schlachtbefehle ausschickt, und wohin er sich den Stand seines und des feindlichen Heeres rapportiren läßt, so ergiebt sich doch aus dem bloßen Platz des Feldherrn während der Schlacht keine Einsicht in die Wege und Mittel des Sieges.[33]) Die bloße Entdeckung vom Sitz der Seele erklärt nichts, sondern setzt die Lösung des Problems schon voraus.

Außerdem aber liegt in dieser Frage nach der Localität der Seele nnd ihrer Thätigkeiten etwas Unangemessenes. Kant nennt diese Frage eine Kinderfrage, die man nicht beantwortet, sondern durch eine Gegenfrage aufhebt. Wir setzen dieser Frage die andere entgegen: In welchem Punkte eines Körpers sitzt die Schwere? Im Mittelpunkte, den man wegnehmen kann? Also in keinem Punkte, sondern im Ganzen.

Auch der Seele kann man, wenn wir diese Verbildlichung zulassen, keinen einsamen Ort im Körper anweisen. Die Seele kann dann nicht bloß im Gehirn sein, sondern müßte auch in den Nerven, den Sinnorganen, den Bewegungsorganen sein, sie müßte ihren ganzen Körper durchdringen. Nach Platon wohnt die begehrliche Seele im Unterleibe, die muthige in der Brust, die intelligente im Kopfe.[34])

Machen wir nun aber auch die Annahme, daß die Seele den ganzen Körper durchdringe, so liegt darin noch keine Erklärung, sondern nur eine Versinnlichung.

β. Die Gemeinschaft von Geist und Körper, erklärt aus dem Wesen oder dem Begriffe beider.

Eine reale Gemeinschaft zwischen Geist und Körper kann es nur geben, wenn es möglich ist, beide trotz ihrer Verschiedenheit als Erscheinungs- und Darstellungsformen eines und desselben

Wesens aufzufassen. Das Ding muß dasselbe sein, welches sich in transeunter und reflexibler Thätigkeit darstellt, wenn eine wechselseitige Beziehung zwischen Körper und Geist stattfinden soll.

Nun ist dies aber wirklich der Fall. Der Mensch stellt sich doppelt dar, als Körper in äußerer Anschauung für Jedermann und als Geist für sich in innerer Anschauung. Was daher für sich Geist ist, kann für Andere als Körper sich darstellen. Was mir daher als Körper erscheint, kann doch zugleich sich selbst als Geist erscheinen.

Die Duplicität von Körper und Geist wird hierbei nicht aufgehoben, sondern bleibt bestehen. Denn nur das, was sich selbst erscheint, ist Geist, das, was Anderen erscheint, Körper. Nur die Möglichkeit muß eingeräumt werden, daß ein und dasselbe Wesen zwei Formen haben kann, worin es sich darstellt und bethätigt.

Wenn es möglich und im Menschen wirklich ist, daß dasselbe Wesen, der Mensch, sich selbst innerlich als Geist, Anderen aber als Körper erscheint, so muß dann auch, wenn auf der einen Seite eine Veränderung gesetzt wird, auf der anderen Seite eine solche eintreten. Nicht sind beide dasselbe, sondern ein und dasselbe Wesen hat zwei Darstellungsformen seiner Thätigkeit und seines Erscheinens.

Ist dies aber der Fall, so müssen wir auch einräumen, daß Körper und Geist nur abstracte Begriffe sind, die wir nur aus der Isolirung der Dinge gewinnen. Um den Begriff des Körpers zu bilden, abstrahiren wir willkürlich von aller wahrnehmenden Thätigkeit, wodurch wir die Körper auffassen. Und ebenso sehen wir bei dem Begriffe des Geistes davon ab, daß er Sinne hat, wodurch er Empfindnngen von Außen empfängt. Die isolirte Betrachtung des Körpers und des Geistes beruht daher stets auf einer Abstraction. Alle unsere Wissenschaften sind Kunstproducte der Abstraction.

Hinsichtlich der Empirie unserer inneren und äußeren Wahrnehmung zerfallen alle Wissenschaften in psychologische, welche den Geist isolirt für sich betrachten, und in somatische, welche den Körper isolirt für sich betrachten. Aber diese Betrachtungsweise beruht stets auf einer Abstraction. Die psychologischen Wissenschaften erkennen den Geist, setzen aber doch stets das andere Element aller Erfahrung voraus, sehen aber davon

ab. Umgekehrt verfahren die somatischen Wissenschaften, sie erkennen die Körper, setzen aber doch den Geist voraus und sehen nur davon ab. Die Philologie z. B. erkennt die Sprache nur psychologisch als Darstellungsmittel der Gedanken, ihre somatischen Bedingungen aber läßt sie unerkannt.

Geist und Körper sind nur Seiten der Dinge. Das concret Existirende ist ihre Einheit und Verbindung. Die concreten Dinge aber sind lebendig und individuell. Ein solches concretes und individuelles Weltwesen stellt sich nothwendig als Körper für Jedermann in äußerer Anschauung, als Geist aber für sich in innerer Anschauung dar.

Möglich ist dies aber nur in einem endlichen und bedingten Wesen. Nur ein solches Wesen kann in der Duplicität von Körper und Geist erscheinen.[35])

Unmöglich kann ein unbedingtes und unendliches Wesen wie Gott, die eine Substanz, sich als Körper und als Geist darstellen, wie Spinoza wollte. Das ist der eine Mangel in der Spinozistischen Auffassung, daß er als die eine Substanz der Ausdehnung und des Denkens nicht die concreten, individuellen Weltwesen, sondern Gott setzte. Denn das absolute Wesen kann sich nicht als Körper darstellen, weil es alsdann einem anderen zweiten Wesen gegenüber stehen mußte, dem es als Körper erscheint. Ein einziges Wesen kann sich nicht als Körper darstellen. Dazu gehörte nothwendig eine Mehrheit. Nur ein endliches Wesen kann sich so darstellen.

Von diesem Punkte abgesehen, setzen wir, wie Spinoza, Körper und Geist als zwei Erscheinungs- und Darstellungsformen eines und desselben Wesens, woraus wir erklären, daß eine Parallelität zwischen beiden sich findet. Allein, wir lassen diesen Unterschied dann nicht wieder in der absoluten Substanz als bedeutungslos verschwinden. Wir können daher auch nicht Körper und Geist zu Prädicaten von einander machen, was Spinoza thut. Die Seele soll nach seiner Meinung nur der Begriff ihres Körpers und er ihr Object sein. Die Seele ist aber sich selber Object und ihr Object nicht bloß der Körper. Mit dieser Berichtigung stimmen wir mit Spinoza überein.

Wir sagen also: Nur das concrete und individuelle Weltwesen, wie der Mensch, stellt sich nothwendig in zwei Attributen dar, als Körper für Jedermann, als Geist für sich. Ein solches

Wesen ist nur eins von vielen. Und da ist es nothwendig theils etwas im Verhältniß zu anderen als Körper, theils aber etwas für sich als Geist. Das Fürsichsein der Dinge ist der Geist, das Füreinandersein der endlichen Dinge ihr Körper.

Endliche Geister können von uns gar nicht anders gedacht werden als in Verbindung mit der Materie, d. i. mit einer Empfänglichkeit von Außen und einer Wirksamkeit nach Außen. Endliche Geister werden, was sie ihrem Begriffe nach sind. Ein Werden ist aber nur möglich, wenn es eine Vielheit von Dingen giebt. Denn ein Ding kann sich nicht verändern, weil es nicht allein Grund seiner Veränderung sein kann. Verändert es sich, so muß außer ihm ein anderes Ding sein, das Ursache seiner Veränderung ist. Das Ding aber, welches Ursache der Veränderung eines anderen ist, ist für sich selber ein Geist. Aber als Geist ist es nicht Ursache der Veränderung des anderen. Dies kann es nur sein durch eine transeunte Thätigkeit. Jede transeunte Thätigkeit aber ist eine bewegende Kraft des Körpers. Also Ursache der Veränderung eines anderen Dinges kann etwas nur durch einen Körper sein. Diese Ursache aber kann direct immer nur auf einen Körper wirken. Das Ding, das sich verändert, muß also, um eine Wirkung von Außen zu empfangen, einen Körper haben.

Es folgt also aus dem Begriffe eines endlichen Wesens, daß es sich in einer Duplicität von Geist und Körper darstellt. Es ist etwas für sich und insofern ein Geist. Aber als ein endlicher Geist wird es, was es ist. Alles Werden aber setzt eine Vielheit von Wesen. Wenn ein Wesen aber eine Wirkung ausübt und empfängt, so ist das nur durch einen Körper möglich. Das Wesen, welches für sich Ich ist, ist für andere Du oder Er.

Der Körper eines solchen Wesens ist aber nicht in jeder Beziehung die äußere Erscheinung davon, wovon der Geist der innere Ausdruck ist. Denn der Körper ist dies nur, soweit er Organ der Seele ist, Organ der Empfänglichkeit oder Sinnorgan und Organ der Wirksamkeit oder Bewegungsorgan.

Unser Körper ist aber nicht bloß ein Organ der Seele, sondern auch ein Organ der Fortpflanzung der Art und ein Organ des Stoffwechsels der Natur. Und in so weit ist er nicht unser Leib. Der Körper vollzieht darin andere als unsere

Zwecke, er ist daher immer zugleich ein Ausdruck der allgemeinen Natur. Der Geist aber ist seinem Wesen nach individuell.

Der Körper ist also nur zum Theil die äußere Darstellung dessen, was die Seele innerlich ist; und ebenso ist die Seele nur zum Theil das Innere ihres Körpers, nämlich nur soweit er ihr Organ ist.

Die Gemeinschaft ist immer nur eine partielle. Der Körper als ein Organ des Stoffwechsels, der Fortpflanzung und Ernährung ist kein unmittelbarer Ausdruck der Seele.

Zum Organ macht die Seele oder richtiger das beseelte Wesen erst ihren Körper. Für sich ist der Körper nur ein Product der Durchdringung von Centripedal- und Centrifugalkraft des Alls. Durch die Seele wird er ein Organ der Empfindung und der willkürlichen Bewegung. [36]) und [37]).

Zweiter Theil.

Die Ursachen des Geschehens, die Natur und die Vernunft.

A. Im Allgemeinen.

Der erste Grundsatz der Metaphysik ist: allen gegebenen Erscheinungen liegen Substanzen zu Grunde. Die Anwendung und Ausführung dieses Grundsatzes enthält der erste Theil der Metaphysik. Er zeigt, wie wir nach diesem Grundsatz verfahren müssen, wenn wir die uns gegebenen Erscheinungen richtig begreifen und verstehen wollen. [38]) und [39]).

Der zweite Grundsatz der Metaphysik, welcher uns nun beschäftigen soll, ist der: nichts geschieht ohne Ursache, alles, was geschieht, hat seine Ursache, wodurch und warum es geschieht. Das ist ebenso wie das Princip der Substantialität ein Grundsatz aller Wissenschaften. Alle Wissenschaften wollen die Ursache des Geschehens erkennen. Das bloße Geschehen wahrzunehmen, zu beschreiben und darzustellen befriedigt wohl die Sinne, aber nicht den Gedanken. Der Gedanke ruht nicht, bis er die Ursachen des Geschehens kennt.[40])

Dies ist aber erst das Zweite. Denn wenn dem Geschehen nichts zu Grunde liegt, wenn es keine bleibenden Träger und Substanzen der Erscheinungen giebt, dann hat der Grundsatz der Causalität keine Bedeutung.[41]) Allem Werden muß ein beharrliches Sein zu Grunde liegen, sonst hat das Geschehen keine Ursachen. Gäbe es bloß eine Erscheinungswelt, so würde

die Frage nach den Ursachen der Veränderungen keinen Sinn haben. Dann würde nichts als die Fluctuation der Erscheinungen sein. Die Erscheinungen sind aber nie Ursachen, sondern die Kräfte und Thätigkeiten der Substanzen sind die Ursachen der Erscheinungen.[42]) Auch die Substanzen für sich sind nicht Ursachen des Geschehens, sondern nur ihre Thätigkeiten. Man meint wohl, daß die Dinge so im Ganzen Ursachen sind; allein nicht durch ihr bloßes Sein, selbst nicht durch die Totalität ihres Seins, sondern nur durch ihre Thätigkeiten sind sie Ursachen. Meistens giebt man nur so im Bausch und Bogen einen Menschen als Ursache von irgend etwas an; aber nicht der Mensch als solcher ist eine Ursache, sondern irgend eine Thätigkeit desselben. So sagt man auch im Allgemeinen, der Samenstoff ist Ursache von etwas, er ist es aber nur durch seine anziehende Kraft, wodurch er die Stoffe mit sich verbindet.

Wenn daher Ursachen von einem Geschehen aufgefunden werden sollen, so genügt es nicht, daß man nur den Gegenstand auffindet, an dem das Geschehen gleichsam haftet, sondern die Ursache kennt man erst, wenn man eine bestimmte Thätigkeit des Gegenstandes erkennt, welche Wirkungen hervorbringt.

Hierbei ist nun Voraussetzung, daß es Kräfte und Functionen der Substanzen giebt, welche alle Veränderungen, alles Geschehen bedingen und hervorbringen. Das ist die Lehre von der Realität der Kräfte. Die Materie, sagten wir, hat bewegende Kräfte der Anziehung und Abstoßung, der Geist besitzt reflexible Kräfte. Diese Voraussetzung ist zu vertheidigen.[43])

Sowohl Hegel als Herbart leugnen die Realität der Kräfte; sie können daher das Geschehen und die Veränderungen nicht aus den Kräften und Thätigkeiten der Dinge ableiten. Herbart stellt an ihre Stelle die äußeren Umstände, woraus Alles hervorgehen soll, Hegel die Fatalität des Werdens selbst.

Es sind das die Systeme der bloßen Substanz, wie man sie nennen kann, welche Alles aus den bloß äußeren Umständen, oder aus der Fatalität des Werdens erklären wollen. Das Sein und das Werden der Dinge ist unserer Meinung nach durch die Kräfte und Thätigkeiten der Dinge vermittelt.

Wir müssen beide Systeme für sich betrachten.

Herbart meint, die Dinge, sowohl Materie als Geist, haben keine Kräfte, sondern bloß ein unveränderliches und beständiges Sein. Jedes Ding bleibt, was es ist. Nun aber giebt es empirisch doch ein Werden. Dasselbe, meint Herbart, gehe hervor aus den äußeren Umständen, worin die Dinge sich befinden oder versetzt werden. Diese Umstände bestehen darin, daß die Dinge zusammen sind oder nicht zusammen sind, oder daß sie zusammenkommen und wieder auseinanderkommen. Dadurch sei alles Werden und Geschehen sowohl in der materiellen wie in der geistigen Welt bedingt. Kommen gewisse Materien oder einfache Stoffe zusammen, so entstehen daraus Bewegungsphänomene oder chemische Anziehung und Abstoßung oder organische Veränderung der Materie. Kommt die Seele mit anderen Dingen zusammen, so gehen aus diesen Umständen, worin sie versetzt ist, ihre Empfindungen, Vorstellungen, Begehrungen hervor.

Zu der Vielheit der Substanzen, die Herbart annimmt — er nennt sie reale Wesen —, müssen diese Umstände des Zusammenkommens und Auseinanderkommens hinzukommen, wenn ein Werden und Geschehen stattfinden soll. Das Würfelspiel der Substanzen bringt die Erscheinungen, die Veränderungen, das Geschehen der Dinge auch ohne ihr Zuthun zu Stande.

Nun ist es gar keine Frage, daß überall kein Werden und Geschehen sein kann, wenn die Dinge nicht zusammen sind. Wären sie schlechthin isolirt in ihrer Existenz, so würden sie auch nicht auf einander handeln, ihre transeunten Kräfte nicht ausüben können; sie würden so gut wie nicht vorhanden sein. Das Zusammensein und Zusammenkommen ist die Gelegenheit und die Bedingung ihrer Wirksamkeit auf einander. Und aus dem verschiedenen Zusammensein und Zusammenkommen ergeben sich auch verschiedene Gelegenheiten und Bedingungen des Handelns der Dinge auf einander, und daraus kann ein verschiedenes Geschehen und Werden hervorgehen. Jedes Ding bedarf zu seinem Leben und Thun des Zusammenseins mit anderen Dingen. Der Mensch, welcher nicht unter Menschen lebt, wird kein Mensch.

Dinge, die schlechthin isolirt existiren, können nicht agiren, wenn sie nicht absolute und vollkommene Wesen sind. Nur wenn die Dinge gleichsam Götter, vollkommene Wesen wären, würden sie auch völlig isolirt agiren können, dann

würde aus ihrem eigenen Sein ihr eigenes Thun hervorgehen. Das würde aber Schaffen sein.

Auch geistige Wesen, welche endlich sind, bedürfen des Zusammenseins mit anderen, um zu agiren. Nur durch Anregungen, welche aus dem Zusammensein und den veränderlichen Umständen hervorgehen, gelangen sie selbst zu reflexiblen Thätigkeiten. Also alle endlichen Dinge, seien sie körperlich oder geistig, bedürfen des Zusammenseins, um agiren zu können. Dies müssen wir Herbart einräumen.

Allein Herbart will mehr und Anderes. Wir setzen die Umstände und das Zusammensein als Bedingung und Gelegenheit für die Actionen der Dinge, woraus das Geschehen und Werden hervorgeht. Herbart aber meint, daß schon allein aus den Umständen und dem Zusammensein das Geschehen und Werden hervorgeht, indem er die Kräfte und Thätigkeiten der Dinge selbst nur als Producte, als ein Geschehen daraus ansieht. Die äußeren Verhältnisse sollen Alles machen ohne das Zuthun der Dinge, welche im Verhältniß zu einander stehen. Das ist offenbar eine Verwechselung zwischen dem Begriffe der Ursache und der Bedingung, der Thätigkeit und der Gelegenheit zum Handeln. Statt der Ursache oder der Actionen der Dinge, woraus das Geschehen unter der Bedingung des Zusammenseins kommt, würde ein blindes Schicksal Alles machen.

Allein wenn es nun auch keine Kräfte der Dinge als Ursachen, wenn es nur ein blindes Schicksal als die Umstände des Zusammenseins und Zusammenkommens der Dinge gäbe — denn Ursache und Schicksal schließen sich in der That aus —, so würde das Zusammensein doch selbst nur eine Thatsache sein, die eine Erklärung fordert.

Auf dem empirischen Standpunkte kann man bei dieser Thatsache stehen bleiben. Man kann sagen: es ist nun einmal so, die Dinge kommen zusammen und gehen aus einander, und daraus geht Alles in der Natur wie in der Geschichte hervor. Aber auf dem Standpunkte der Philosophie muß man diese Thatsache erklären.

Wenn nun aber die Thatsache des Zusammenseins und des Auseinanderseins der Dinge erklärt werden soll, so würden wir dafür eine Ursache setzen müssen. Und da die Dinge, welche zusammen kommen und aus einander gehen, diese Ursache nicht

sind, so würde nichts Anderes übrig bleiben als anzunehmen, daß Gott oder die absolute Substanz die Ursache von dem Zusammensein und Nichtzusammensein der Dinge ist.

Wenn das nun aber nicht der Fall ist, so würde diese Ansicht, wonach Alles durch Umstände hervorgehen soll, mit sich selbst in Widerspruch sein. Denn sie müßte zuletzt setzen, was sie bestreitet. Sie müßte einräumen, daß zuletzt alles Geschehen durch eine Thätigkeit einer Substanz bedingt wäre.

Es ergiebt sich hieraus zugleich auch, daß das Schicksal gar kein Erklärungsgrund ist. Denn das Schicksal sind nur die Umstände, die Verhältnisse des Zusammenseins und Nichtzusammenseins der Dinge. Allein das ist nur eine Thatsache, die eine Erklärung fordert. Und soll sie erklärt werden, so kommt man wieder auf eine Thätigkeit und Kraft der absoluten Substanz, welche das Schicksal setzt, woraus alles Geschehen und Werden in der Natur und Geschichte hervorgehen soll. Daher schließen sich Schicksal und Ursache aus.

Da nun in solcher Weise diese Ansicht sich selbst aufheben würde, so geht Herbart auch nicht darauf zurück, die Thatsache des Zusammenseins selbst zu erklären. Da würde er mit sich selbst in Widerspruch kommen. Herbart scheut sich überhaupt im Denken bis zum Absoluten vorzudringen. Auf die speculative Theologie kommt er nur außerhalb seines Systems in populärer Weise zurück. Sein System geht nicht bis zu Ende, die theologischen Folgerungen daraus verbergen sich daher denen, die von der Philosophie nichts verstehen.

Da nun Herbart nirgends im Denken bis auf das Absolute zurückgeht, sondern willkürlich die Bewegung des philosophischen Denkens abbricht, so läßt er den objectiven Grund des Geschehens dahingestellt sein und giebt nur einen subjectiven an. Um das Geschehen der Dinge, sagt er, zu erklären, müssen wir im Denken annehmen, daß die Dinge zusammenkommen und auseinandergehen. Diese Annahme sei aber nur eine den Dingen selbst zufällige Ansicht, nur eine Fiction im Denken. Zuletzt also kommt Herbart, um das Geschehen zu erklären, nicht auf Ursachen und Thätigkeiten, sondern auf den Zufall. Er setzt ihn freilich nicht objectiv, aber doch subjectiv, in unserem Denken nämlich.[44])

Auf zweierlei kommt die Ansicht Herbart's, welche die Realität der Kräfte der Dinge bestreitet, zurück: auf das blinde

Schicksal der äußeren Umstände, die Alles machen, und auf die zufälligen Ansichten des Denkens, welche wieder das blinde Schicksal machen.

Nun haben wir aber schon gezeigt, daß das Schicksal gar kein Erklärungsgrund, sondern nur eine Thatsache ist. Und ebenso ist der Zufall, sei er objectiv oder subjectiv, kein Erklärungsgrund, sondern nur eine Thatsache. Kant nennt beide bequeme Ruhekissen, die alles Denken ersetzen. Man braucht gerade nicht zu denken, wenn man Zufall und blindes Schicksal annimmt.

Herbart's Metaphysik können wir also nicht annehmen. Sie ist nicht durchführbar, ohne das Gegentheil von dem zu setzen, was sie bestreitet. Es ist richtig, daß das Zusammensein der Dinge eine Bedingung des Geschehens und der Veränderung ist; aber wenn die Dinge keine bewegenden und reflexiblen Kräfte besitzen, so geht daraus das Geschehen und Werden nicht hervor. Das bloße Zusammensein ist nur eine Thatsache, aber keine Ursache. Soll dasselbe erklärt werden, so setzt es selbst eine Ursache in Gott voraus. Soll daraus aber in der Welt eine Veränderung hervorgehen, so müssen die Dinge, welche zusammen sind und auseinander gehen, selbst Kräfte besitzen. Eisen und Magnet mögen immerhin zusammen sein, besäße der Magnet keine bewegenden Kräfte, so würde er auch das Eisen nicht anziehen. Das bloße Zusammensein ist nur der Ort, der Raum für das Geschehen. Der Raum aber wirkt nicht. Er besitzt keine Thätigkeiten und kann daher nicht Ursache sein. Wir müssen daher die Realität bewegender und reflexibler Kräfte voraussetzen, wenn ein Geschehen stattfinden und erklärt werden soll. Aus todten und leblosen Geschöpfen oder Substanzen, die keine Kräfte besitzen, läßt sich auch mit Hülfe des Raumes nichts erklären.

Auch Hegel bestreitet die Realität der Kräfte. Er nimmt aber nicht eine Vielheit von Substanzen, sondern nur eine einzige Substanz an, welche Gott ist. Die endlichen Geister haben kein Sein für sich, sondern sind nur Erscheinungsformen des absoluten Geistes. Für die Systeme, welche wie Hegel, Spinoza, die Eleaten nur eine einzige Substanz annehmen, ist das Werden und Geschehen noch viel schwieriger zu erklären als für die

Systeme, welche eine Vielheit von Substanzen setzen. Denn wo eine Vielheit von Substanzen ist, sind doch mannigfache Beziehungen des Zusammenseins, der Umstände und Verhältnisse möglich. Darin sind wenigstens die Bedingungen und Gelegenheiten zur Wirksamkeit der Dinge gegeben.

Wenn aber nun Spinoza, der noch immer am reinsten und klarsten mit dem aufrichtigsten Verstande diese Lehre dargestellt hat, nur eine Substanz kennt, so bleibt nichts Anderes übrig, als neben das absolute Sein, welches Gott ist, nur einfach das absolute Werden zu stellen. Es findet also das Geschehen statt, weil es stattfindet. Das ist aber der sogenannte absolute Proceß, wovon Hegel stets redet.

Und dies nannte ich nun die Fatalität des Werdens. Alles wird nur, weil es wird. Es soll das liegen im Begriffe des Werdens. Es sei das Wesen der Dinge, in jedem Augenblicke etwas Anderes zu werden, als sie vorher waren und im nächsten Zeitmoment wieder sein werden. Das ist der dialektische Fluß, der im Werden ist, das ist die Fatalität des Werdens.

Ist es so, so sind offenbar keine Thätigkeiten, keine Kräfte, keine Ursachen nothwendig. Das Alles ist durch den Begriff und die Fatalität des Werdens ersetzt. Es liegt im Begriffe des Werdens, daß die Dinge sich verändern.

Bei Hegel kann man auch sagen: es ist die Zeit, welche Alles macht. Bei Herbart und den ähnlichen Systemen ist es der Raum, das bloße Nebeneinander und Zusammensein der Dinge, woraus Alles wird.[45]) Bei Hegel hat die Zeit keine Zeit zu ruhen und zu rasten, sie muß fließen, und daher wird Alles, daher das stete Verändern und Geschehen. Das ist das fatale Werden aus Nichts, durch Nichts zu Nichts. Fragen, woher es kommt, wohin es geht, wodurch es geschieht, man weist sie alle nur zurück durch die Thatsache und den Begriff des Werdens; denn Werden ist nicht ohne Werden. Es ist absolut neben das absolute Sein Gottes gesetzt. Es kommt nirgends woher als aus sich selbst, es geht nirgends wohin als zu sich selbst, es geschieht durch nichts als durch sich selbst.

Wenn es nun so ist, so wird alle Erkenntniß des Geschehens nur darin bestehen, daß man den Proceß des Geschehens darstellt und erzählt. Will man nichts weiter, will man das Geschehen nicht erklären, so ist es offenbar, daß man nicht nöthig

hat, Kräfte anzunehmen. Diese Annahme stammt nur aus dem intellectuellen Interesse, die gegebenen Veränderungen zu begreifen und nicht bloß zu beschreiben.

Wenn nun bei dieser Fatalität des Werdens alle Erklärung desselben aufgegeben wird in der Meinung, daß dasselbe sich vermöge seines Begriffes von selbst macht, so würde man demselben entweder absolute Causalität zuschreiben, da es sich stets selbst hervorbringt und würde also dadurch eine schaffende Thätigkeit als Ursache setzen, oder man würde, wenn man auch dies verneint, in den niedrigsten Empirismus verfallen, worin man sich mit der bloßen Thatsache des Werdens und der Aufzählung des Geschehens begnügt.

Die Philosophie, welche sich die absolute dünkt, ist zuletzt die roheste Empirie. Da nun Empirie als Zweck nicht gewollt werden kann, so wird man sich entschließen müssen, das Werden doch zu erklären da und dann und wann auch Kräfte anzunehmen, woraus es hervorgeht.

Es ergiebt sich also, daß beide Ansichten nicht durchführbar sind. Raum und Zeit erklären und bewirken nichts, dadurch können die Kräfte der Dinge nicht ersetzt werden.[46]) Soll das Werden erklärt werden, so müssen wir die Realität von Kräften voraussetzen. Sie sind allerdings nicht wahrnehmbar, sondern werden zur Wahrnehmung hinzugedacht. Real aber sind sie doch, da nicht bloß das ist, was wahrgenommen wird, sondern auch das, was zur Wahrnehmung nothwendig hinzugedacht wird. Alle Kräfte sind den Sinnen verborgen, aber den Gedanken offenbar und real als Erkenntnißgründe.

B. Die Ursachen des Geschehens im Besonderen.

I. Die Natur.

1. Die Natur der Materie und des Geistes.

Natur und Vernunft bilden Glieder eines Gegensatzes. Dieser Gegensatz ist aber nicht derselbe, wie der zwischen Geist und Materie. Geist und Materie beziehen sich auf das, was ist, Natur und Vernunft aber auf das, was geschieht. Alles

was geschieht, gehört der Natur oder der Vernunft an, Alles, was ist, ist materiell oder geistig.[47])

Natur und Vernunft beziehen sich daher zugleich auf die körperliche wie auf die geistige Welt. Der Gegensatz von Körper und Geist ist ein Gegensatz unserer Wahrnehmung, der Gegensatz von Natur und Vernunft aber ein Gegensatz in der Erklärung des Geschehens.

Da Natur und Vernunft nun beides, Körper und Geist, in sich begreifen, so könnte man auch die Natur und die Vernunft durch ein relatives Ineinandersein von Geist und Körper definiren, wie dies Schelling und Schleiermacher thun. Natur, sagt Schleiermacher, ist der Inbegriff von allem Körperlichen und Geistigen als körperlich, und Vernunft ist der Inbegriff von allem Geistigen und Körperlichen als ein Geistiges. Aehnlich ist die Definition von Schelling. Der Inbegriff des Realen und Idealen als Reales ist die Natur, dasselbe als Ideales ist die Vernunft. Auf beiden Seiten ist beides, aber auf der einen Seite ist ein Uebergewicht des Realen, des Materialen, auf der anderen Seite ein Uebergewicht des Geistigen und Idealen.

Diese Definitionen heben allerdings hervor, daß auf beiden Seiten beides ist, Materie und Geist, auf der Seite der Natur wie auf der Seite der Vernunft, den Unterschied finden sie aber nur in dem quantitativen Uebergewicht von der Materie auf der einen, von dem Geiste auf der anderen Seite. Sie verschweigen aber das Moment, worauf der Gegensatz von Natur und Vernunft beruht, daß es ein Gegensatz in der Wirksamkeit und der Ursächlichkeit ist, woraus die Veränderungen hervorgehen. Auch ist die logische Form dieser Definitionen insofern verkehrt, als man nicht zur specifischen Differenz eines Begriffes machen kann, was genus ist.

Noch mehr verwechseln die empirischen Wissenschaften diesen Gegensatz. Die empirischen Naturwissenschaften pflegen den Begriff der Natur nur auf die Körperwelt zu beziehen. Die Natur, sagen sie, ist der Inbegriff aller materiellen, körperlichen Dinge. Sie setzen Natur gleich Körperwelt.

Allein das ist nicht richtig, denn nicht alles Körperliche ist ein Object der Nuturwissenschaften. Die Artefacte als Kunstproducte sind kein Object der Naturwissenschaften, denn die Natur

bildet sie nicht, sondern die Kunst des Menschen. Sie haben eine andere Entstehung, daher gehören sie nicht zur Natur.

Diese Erklärung ist aber auch insofern nicht richtig, als es nicht bloß eine körperliche, sondern auch eine geistige Natur giebt. Die Meinung, daß nur das Körperliche das Physische ist, muß die Seele und den Geist von der Natur ausschließen. Auch in der Seele ist eine Natur. In der Seele bildet sich Vieles naturaliter wie im Körper. Die Einrichtungen der Seele sind ein Naturwerk wie die Einrichtungen eines organischen Körpers. Der Geist bildet in der Natur keine Ausnahme, sondern gehört ebenso zur Natur wie der Körper.

Ebenso wie nun die Natur der Körperwelt nicht gleich gesetzt werden kann, ebenso kann die Vernunft dem Geiste nicht gleich gesetzt werden. Man kann darin freilich einem verschiedenen Sprachgebrauch folgen und das zweite Glied des Gegensatzes, um den es sich hier handelt, den Geist nennen. Manche setzen Natur und Geist einander entgegen, so z. B. Hegel. Er theilt die Philosophie in Logik, Naturphilosophie und Geistesphilosophie ein. Wir halten diesen Sprachgebrauch, in dem Viele Hegel gefolgt sind, nicht für richtig. Der Gegensatz des Geistes ist nicht die Natur, sondern der Körper. Und wie wir gezeigt haben, daß der Körper nur zum Theil ein Werk der Natur ist, so ist auch der Geist nicht identisch mit der Vernunft, sonst würde man überhaupt mit Nachdruck nicht von einem vernünftigen Geiste sprechen können. Im endlichen Geiste giebt es, wie gesagt, auch Manches, was kein Werk der Vernunft, sondern der Natur ist. Geist und Vernunft fallen daher nicht zusammen. Mancher hat Geist und doch wenig Vernunft.

Wir setzen also Natur und Vernunft einander entgegen. Wir gebrauchen beide Namen in gleicher Universalität. Aus der Vernunft geht die sittliche Welt hervor. Dem Physischen ist das Ethische entgegengesetzt. Und um diesen Gegensatz handelt es sich hier, wenn wir von Natur und Vernunft sprechen. Welche Kraft sie ist, und welches Werk sie erzeugt, das werden wir später ausführlich auseinandersetzen. Hier kommt es zunächst nur darauf an, daß wir uns über den bloßen Nominalbegriff verständigen, ohne aus dem Sprachgebrauch weitere Folgerungen zu ziehen.

2. Das Werden.

Um nun den Begriff der Natur zu entwickeln, gehen wir hier davon aus, daß uns ein mannigfaches Werden und Geschehen gegeben ist. Aus allem Werden aber schließen wir auf Ursachen. Wir verfahren hier ganz analog wie im ersten Theile. Da gingen wir davon aus, daß uns Erscheinungen gegeben sind, woraus wir auf Substanzen schließen. Hier aber gehen wir davon aus, daß uns ein Werden gegeben ist, woraus wir auf Ursachen des Geschehens schließen.

Viele haben nun gesagt, es gebe gar kein Werden, kein Geschehen, sondern nur ein unveränderlich Seiendes, nur beharrende Substanzen. Schon die Eleaten meinten, das Werden sei nur ein Sinnenschein. Alle ihre Beweise gegen die Möglichkeit der Bewegung, wie der von Achilles, der die Schildkröte nicht einholen kann, von dem fliegenden Pfeil, der ruht u. s. w., haben nur die Intention, das Werden zu leugnen. Auch die alten Atomisten sind geneigt, das Werden für einen Schein auszugeben. Sie nehmen nur unveränderlich Seiendes in den Atomen an. In Wahrheit geschehe Nichts, sondern Alles bleibe, wie es ist. Nur Substanzen sind, und außerdem ist Nichts.

Indeß eins können sie doch nicht läugnen, nämlich den Schein des Werdens. Es scheint uns doch, daß ein Werden ist, daß der fliegende Pfeil fliegt und nicht ruht, daß Achilles die Schildkröte einholt. Und dieser Schein des Werdens muß in uns sein. Mag der Schein des Werdens nur darin liegen, daß wir die Dinge auffassen, dann ist doch eins unbestreitbar, nämlich das Werden in uns. Unsere Ansichten von den Dingen werden. Dies Werden in uns ist eine unbestreitbare Thatsache. Mag es außer uns kein Werden geben, in uns ist es. Der Schein von dem äußeren Werden setzt in uns ein Werden. Wer wissen will, muß ein Werden in sich annehmen.

Der Disput gegen das Werden gelingt nur dadurch, daß man auf sich selbst nicht achtet. Wir kommen zum Bewußtsein, wir gelangen zum Wissen und müssen also werden. Unsere Ansichten, Meinungen, Vorstellungen werden. In der Welt ist

also gewiß ein Werden. Die Secession und das Werden der Vorstellungen in uns ist unleugbar.

In neuerer Zeit hat hauptsächlich Herbart die Realität des Werdens in Frage gestellt. In dem Begriffe des Werdens sei ein Widerspruch. Denn es liege darin, daß etwas ist und nicht ist. Denn das Werden ist als Entstehen Uebergang von Nichtsein in Sein und als Vergehen Uebergang von Sein in Nichtsein. Das ist aber unmöglich. Denn was ist, das ist, und was nicht ist, ist nicht, aber nicht kann nicht sein, was ist, und sein, was nicht ist. Veränderung ist nicht ohne ein Nichtsein denkbar, jedes aber ist mit den seienden Dingen im Widerspruch. Der Widerspruch hebe die Realität des Begriffes auf, alles Werden sei nur Schein.

Dagegen würde nun schon unsere obige Beweisführung gelten. Denn wenn auch nur ein Schein des Werdens aus unseren Auffassungen der Dinge entsteht, so muß in unseren Auffassungen ein Werden sein, und die Thatsache des Werdens ist doch gewiß.

Indeß Herbart's Argumentation fordert noch eine andere Widerlegung. Aus dem Widerspruche im Begriffe des Werdens folgt nicht, daß es kein Werden giebt, sondern nur, daß der Begriff des Werdens nicht richtig ist. Denn von der Thatsache des Werdens wissen wir nicht durch den Begriff, sondern durch die Empirie. Wir haben schon früher gezeigt, daß und wie alle Veränderungen der Dinge wahrgenommen werden. Die Wahrnehmung in und außer uns bezeugt die Thatsache des Werdens.

Man hat nun auch den Begriff der Natur durch den des Werdens erkären wollen. Die Natur sei der Inbegriff von allem Werden. Freilich, wo kein Werden mehr ist, verliert der Begriff der Natur seine Bedeutung. Die ganze Natur ist voll von Bewegung. Auch wo uns Ruhe scheint, ist doch noch Veränderung. Durch das Werden aber läßt sich doch nicht der Begriff der Natur bestimmen.

Denn auch auf dem Gebiete der Vernunft, der sittlichen Welt ist ein Werden und Geschehen. Alles Werden gleich Natur zu setzen, geht daher nicht an. Es wird nnr ein gewisses Werden Natur sein.

3. Die Bedingungen des Werdens.

Soll nun das Werden erklärt werden, so kann das nur geschehen aus seinen Bedingungen. Denn es selbst ist nur eine Thatsache, die sich vielfach beschreiben läßt, deren Erklärung aber nur aus den Bedingungen desselben möglich ist. Alles Werden ist aber zweifach bedingt: durch seinen Anfang, woher es kommt, und durch sein Ende, wohin es geht. Das Werden ist nur die Mitte zwischen Anfang und Ende.

Ein Werden kann nicht stattfinden, wo Nichts ist. Aus Etwas entsteht das Werden. Es ist in seinem Anfange durch ein Sein bedingt; es ist aber auch am Ende durch ein Sein bedingt. Zwischen dem anfänglichen und dem letzten Sein liegt es selbst in der Mitte als die Vermittlung von dem einen zum andern.

Wir wollen hier noch nicht angeben, was das Sein am Ende und Anfange des Werdens ist, aber soviel ist doch klar, daß die Definition des Werdens, es sei Uebergang von Sein und Nichtsein in einander, nicht richtig ist. Als Entstehen soll es Uebergang von Nichtsein in das Sein sein. Empirisch aber kennt man offenbar ein solches Werden nicht, denn das Nichtsein läßt sich nicht wahrnehmen; nur was ist, ist wahrnehmbar, was nicht ist, ist nicht wahrnehmbar. Man könnte es also nur transcendental nehmen. Das Entstehen aus dem Nichts würde Schöpfung sein. Allein Schöpfung findet aus Gott selbst statt. Da wäre also das Werden durch ein Sein auch im Anfange bedingt. Aus Nichts wird Nichts. Die Definition des Werdens als das Sein aus dem Nichtsein ist nicht richtig.

Die andere Seite des Werdens, sagt man, ist Vergehen d. h. Uebergang vom Sein in Nichts. Auch das ist nicht empirisch, man kann das Nichts nicht wahrnehmen, worin das Sein verschwindet. Es wird daher auch wohl nicht verschwinden, sondern irgendwo bleiben. Auch nach dieser Seite ist die Definition nicht richtig.

Vielleicht nimmt man auch dies transcendental und sagt, die untergehenden Dinge verschwinden in Gott. Allein wenn sie in Gott verschwinden, so bleiben sie also. Dann werden sie wieder in Gott, im Absoluten sein wie im Anfange.

Empirisch wie transcendental ist also das Werden am Anfang und Ende bedingt durch ein Sein.

Nur ein durch Anfang und Ende bedingtes Werden ist überhaupt ein Werden. Ein Werden, das nicht bedingt, sondern unbedingt, nicht endlich, sondern unendlich ist, ist auch kein Werden. Nun haben aber doch Viele ein solches unendliches und unbedingtes Werden d. i. ein Werden ohne Anfang und Ende, wie z. B. Heraklit. Nichts ist, sondern Alles wird. Für das Sein substituirt er überall das Werden. Ebenso lehren die Stoiker und Spinoza ein unendliches Werden, auch Hegel tendirt dahin.

Ein unendliches Werden ist ein Werden ohne Sein. Es hat keinen Anfang, d. h. es geht kein Sein ihm vorher, woher es kommt; es hat kein Ende, es folgt ihm kein Sein, wohin es geht. Es ist also das Werden aus Nichts zu Nichts. Es ist das Werden ein Sein aus dem Nichtsein und ein Nichtsein aus dem Sein. Daher sagte auch Heraklit: das Sein ist wie das Nichtsein. Und Hegel preist diesen Widerspruch als die erste Wahrheit, wozu Heraklit in der Geschichte, seine Logik aber auf dem Wege des Systems gelangt sei.

Ein solches unendliches und unbedingtes Werden können wir nicht annehmen, da es mit dem Begriffe des Werdens in Widerspruch steht. Das Werden ist nur die Mitte zwischen Anfang und Ende. Nimmt man Anfang und Ende weg, so ist die Mitte auch kein Werden. Bei dem unendlichen Werden sollen wir durch Progressus und Regressus nirgends zu einem Ende kommen. Allein wenn wir ins Unendliche vorwärts- oder zurückschreiten, ohne daß wir zu einem Ende kommen, so ist auch das Vorwärts- und Zurückschreiten eine Täuschung, da davon nur in Beziehung auf irgend einen Endpunkt gesprochen werden kann. Ein unendliches Werden ist so viel wie gar kein Werden. Das unendliche Werden ist dem Sein gleich. Denn in einem solchen Werden verändert sich Nichts, geschieht Nichts. Alle Bewegung in der Welt ist relativ, sie findet nur in Beziehung auf gewisse feste Punkte statt. Eine unendliche Bewegung würde eine solche sein, worin alle festen Punkte, in Beziehung worauf überhaupt Bewegung stattfindet, gleichfalls in Bewegung wären. Das würde aber alle Bewegung illusorisch machen. Das unendliche Werden ist mehr ein Taumel als eine

Ordnung im Denken. Das Denken verliert da in dem absoluten Flusse der Dinge alle Besinnung.

Ein anfangs- und endloses unendliches Werden können wir also nicht zugeben, das Werden muß ein Ziel und einen Anfang haben.

4. Das Werden der Natur.

Da das Werden zweifach bedingt ist, so muß es auch aus beiden Bedingungen erklärt werden. Das unendliche Werden kann Niemand erklären wollen, da Nichts da ist, woraus man es erklären kann. Das unendliche Werden ist nur ein Phantasiebild. Nur das endliche Werden ist erklärbar.

Die Erklärung des Werdens aus dem anfänglichen Sein, wodurch es bedingt ist, nennen wir die physische, und die aus dem vollendeten Sein, seiner zweiten Bedingung, nennen wir die ethische Erklärung. Die Natur ist die veränderungsvolle Welt als durch den ersten Anfang bedingt, die sittlche Welt aber begreift das Leben der Dinge als durch den Endzweck bestimmt.

Was die veränderlichen Dinge sind, das sind sie zuerst durch ihren Ursprung und ihren Anfang geworden, woher sie stammen. Mit ihrer Entstehung empfangen sie ihre Natur. Durch ihre Abstammung empfangen die Dinge den Charakter, weshalb wir sie natürlich nennen. Das Wasser ist durch einen chemischen Proceß geworden, durch eine Verbindung von O und H (Sauerstoff und Wasserstoff H); es ist ein Product dieses Processes und hat sein Wesen in der chemischen Verbindung. Aus einem Samenkorn wächst die Pflanze und hat darin ihre Natur. Aus einem Ei geht alles Lebendige hervor und ist dadurch bedingt und genaturet. Durch den Anfang, woher die Dinge kommen, gehören sie der Natur an.

Natur nannten die Völker daher die erste Entstehung der Dinge im Gegensatze zu ihrer zweiten Entstehung durch den Menschen. Was durch den Menschen nicht hervorgebracht wird, aber doch einen Ursprung hat und dadurch bedingt ist, ist Natur. Daher nannten die Griechen sie φύσις, die Zeugung, und die Römer natura, die Geburt der Dinge.

In diesem Begriffe liegt es, daß die Anlagen der Dinge ihre Natur sind. Das Natürliche ist das Angeborene, Anererbte,

Anerschaffene. Aus gegebenen Anlagen gehen alle Veränderungen der Dinge hervor. Jedes Werden ist dadurch zuerst bedingt. Was die Dinge werden, ist im Voraus bestimmt durch die Anlagen, welche Grundlage der Veränderungen sind. Die Natur der Dinge besteht in gegebenen Kräften und Vermögen, wodurch Alles, was sie werden, bestimmt und gemessen ist. Sie haben darin ein Maß ihres Seins und Werdens.

In diesem Sinne gebrauchen wir das Wort Natur auch in der Mehrheit, da wir jedem Dinge seine Natur zuschreiben, eine andere dem Wasser als dem Quecksilber, eine andere der Eiche als der Buche, eine andere dem Menschen als dem Affen.

Wir behaupten also: Alles Werden geht aus einem ersten Anfange, den gegebenen Anlagen der Dinge hervor. Nichts wird durch Nichts, sondern Alles aus Anlagen. Werden aus Nichtsein ist unmöglich. Das anfängliche Sein aller Dinge, welches ihr Werden bedingt, ist der Samenzustand aller Dinge. Die Anlage aller Dinge können wir die Materie nennen, mag sie körperlich oder zugleich psychisch sein. Alles wird aus der Materie. Sie ist das anfänglich gegebene Sein, woraus Alles wird. Sie selbst ist gleichsam der Same der Dinge. Kein Ding sät sich selbst, sondern es wird gesät. Kein Ding giebt sich seine Materie, sondern sie ist ihm gegeben, und dadurch ist alles Werden bedingt. Nimmt man Atome und einfache Stoffe an, so sind das die Samen aller Dinge. Man wird sie aber zugleich als Monaden oder geistige Anlagen denken müssen.

Wir sagen also, zuletzt kommen wir, wenn wir das Werden der Dinge verfolgen, auf ein anfängliches Sein, welches die Anlage von allem Werden ist. Es kann sein, daß auch dieses alles Werden bedingende anfängliche Sein noch eine andere Erklärung aus Gott durch Schöpfung fordert. Darauf gehen wir hier aber noch nicht ein. Wir haben es hier nur mit dem Werden und Geschehen selbst zu thun.

Das Werden geht per regressum nicht ins Unendliche, sondern zuletzt kommen wir auf die Materie als gegebene Anlage von allem Werden. Der Regressus ins Unendliche und das unendliche Werden sind nicht nachweisbar. Man kommt überall auf die Materie zurück oder transcendental auf Gott.

Wir können nun auch den Begriff des Werdens als eines Ueberganges aus dem Nichtsein in das Sein nicht gelten

lassen. Darin würde ein Widerspruch liegen. Wir können aus diesem Begriffe nicht gegen die Realität des Werdens argumentiren, wie Herbart und die Eleaten. Denn wenn er nicht richtig ist, so folgt auch daraus nichts über die Realität des Begriffes.

Wir müssen aber doch noch einen Punkt an diesem Begriffe hier besprechen, nämlich den negativen Begriff des Nichtseins. Schon mehrfach haben wir darauf aufmerksam gemacht, daß man sich durch negative Begriffe nicht dürfe irre führen lassen. Sie richten unbesonnen gebraucht die größte Verwirrung an. Man schließt, wie Herbart und die Eleaten, voreiliger Weise daraus und kommt dann zu paradoxen und nicht gewollten Resultaten.

Das Nichtsein ist nicht absolut, sondern relativ zu verstehen. Nichtsein kann nicht sein. Es bleibt doch ein Widerspruch, daß das, was nicht ist, ist. Relativ ist jedes Besondere ein anderes Besonderes nicht, aber es selber ist. Der Löwe ist kein Elephant und dieser kein Löwe. Insofern haben alle Dinge ein Nichtsein an, allein dieses Nichtsein ist nicht, sondern das Besondere ist, welches das andere Besondere nicht ist, das aber gleichfalls ist. Das Nichtsein liegt nur in der Vergleichung, die Dinge aber, welche verglichen werden, sind.

Und so ist es nun auch mit dem Nichts oder dem Nichtsein, woraus das Werden kommen und wohin es zurückkehren soll. In dem, woraus die Dinge werden, liegt ihr Nichtsein. Der Same ist keine Pflanze, die Eichel keine Eiche, das Ei kein Thier, ein Gemisch von Sauerstoff und Wasserstoff, so lange die Verbindnng noch suspendirt ist, kein Wasser, ein Volk, woraus ein Staat wird, kein Staat. Das Nichtsein ist in der Anlage.

Allein die Anlage, woraus das Werden kommt, ist kein Nichtsein, sondern ein Sein. Der Same, die Eichel, das Ei, das Volk ist eine Existenz, wodurch bedingt ist, was daraus wird. Und das Werden kommt nun nicht aus dem Nichtsein, sondern aus dem Sein, worin die Möglichkeit oder die Anlage desjenigen liegt, was wird.

Der Begriff also, der für den des Nichtseins im Werden von uns gesetzt wird, ist der des möglichen Seins, der Anlage, woraus das wirkliche Sein durch Werden entsteht. Es ist das ein relatives, aber kein absolutes Nichtsein. Das mögliche Sein

ist kein wirkliches Sein, aber doch ein Sein. Die Eiche liegt in der Eichel, der Staat im Volke, der Krystall in der aufgelösten Masse, der Gedanke in der Anschauung. Das mögliche Sein ist das zukünftige wirkliche Sein.

Nun muß man aber selbst darüber sich nicht noch in die Irre führen lassen. Ein mögliches Sein ist kein wirkliches Sein, also ist es nicht. Das ist vollkommen richtig. Ein Volk ist kein Staat. Wollte man das mögliche Sein als solches für ein wirkliches, das zukünftige für das gegenwärtige halten, so würde das ein Widerspruch sein. Allein so ist es auch nicht. Die Dinge werden nicht aus dem Möglichsein, welches nicht existirt, sondern sie werden aus dem wirklichen Sein, welches in sich das Vermögen zum Werden hat. Denn das Volk ist ein wirkliches Sein, woraus der Staat wird, das Ei ist ein wirkliches Sein, woraus das Thier wird, die Auflösung ist ein wirkliches Sein, woraus der Krystall wird.

Daher glauben wir nun unseren Begriff vertheidigen zu können. Alles Werden ist durch ein anfängliches wirkliches Sein bedingt, welches die Anlage oder das Vermögen zu dem ist, was daraus wirklich wird.

5. Die Gesetzmäßigkeit des Werdens.

Ihre Anlagen geben die Dinge sich nicht selber, sondern sie empfangen sie, sowohl die körperlichen wie die geistigen. Die Natur, welche sie haben, ist ihnen gegeben, ist ein Geschenk. Aber daraus, aus dem anfänglichen Sein entwickeln sie sich. Um den Begriff der Natur zu erklären, kommt es nun darauf an, diese Entwicklung zu bestimmen. Bisher haben wir das Werden der Dinge nur nach dem Gegensatze von Anfang und Ende, von Anlage und Vollendung bestimmt; es kommt nun darauf an, den Proceß der Veränderung zu bestimmen, in wieweit er ein physischer ist im Gegensatze zum Vernunft- oder sittlichen Prozesse.

Alle Veränderungen nun gehen aus den Anlagen der Dinge nach Gesetzen hervor. Alles, was geschieht, geschieht nach Gesetzen, wodurch die Art und Weise, die Form des Geschehens bestimmt ist. Das gilt auch von der Natur; sie ist ein Inbegriff von

Gesetzen, wonach Alles geschieht. Erst die Gesetzmäßigkeit des Werdens macht das Wesen der Natur aus.

Danach hat Kant den Begriff der Natur definirt. Natur, sagt er, ist das Dasein der Dinge, sofern es (ihre Veränderungen) unter allgemeinen Gesetzen steht. In dieser Erklärung macht also die Gesetzmäßigkeit des Geschehens das Wesen der Natur aus. Wo keine Gesetzmäßigkeit ist, ist keine Natur, sondern nur Anarchie, nur ein Choas, Willkür und Zufall. Alle Naturwissenschaften wollen die Gesetze der Bewegungen, des Werdens erkennen, sowohl die Gesetze der materiellen als der geistigen Veränderungen. Alle Körper und alle geistigen Wesen sind Gesetzen in ihren Veränderungen unterworfen, wodurch sie zur Natur gehören.[48])

Diese Erklärung Kant's ist aber doch zu weit. Sie giebt der Natur einen zu großen Umfang. Freilich geschieht in der Welt Alles nach Gesetzen. Aber Alles, was nach Gesetzen erfolgt, gehört doch nicht der Natur an. Kant's Definition läßt sich nicht umkehren. Es giebt nicht nur Naturgesetze, sondern auch Vernunft- und sittliche Gesetze, wonach das Leben beurtheilt, bestimmt und gemessen wird. Damit Kant's Definition richtig wird, ist eine Einschränkung derselben nothwendig.

Diese Einschränkung liegt in der Bestimmung, wie die Gesetze gegeben werden, wonach Alles geschieht, und wie sie vollzogen werden. Die Gesetzgebung und Gesetzvollziehung macht das Wesen der Natur auf der einen Seite, das Wesen der Vernunft und der sittlichen Welt auf der anderen Seite aus. Die Gesetzmäßigkeit ist eine natürliche und ethische. Sie ist eine physische, wenn die Veränderungen nach ihren Gesetzen nothwendig geschehen, eine ethische, wenn sie nach Gesetzen frei erfolgen.

Mit dem Dasein der Dinge sind in der Natur auch ihre Gesetze gegeben, während der Mensch als ein sittliches Individuum sich mit Bewußtsein selber das Gesetz seiner Handlung giebt. Natur ist die Welt der Erscheinungen unter gegebenen Gesetzen, sittlich ist die Welt der Erscheinungen unter selbstgegebenen Gesetzen.

Die Naturgesetze vollziehen sich unabänderlich, stets in derselben Weise, sie sind permanent; die Sittengesetze haben eine freie und immer andere und andere Vollziehung, da sie durch das Bewußtsein und den Willen vermittelt sind.

Natur ist also das Dasein der Dinge unter nothwendigen Gesetzen, welche mit ihrem Dasein gegeben sind und sich unabänderlich, in gleicher Weise, permanent vollziehen.

II. Die Vernunft.

1. Die Vernunft das Vermögen der Freiheit.

Die Vernunft nennen wir das Vermögen der Freiheit. Daher stellen wir sie der Natur entgegen, denn diese ist das nothwendig Geschehende. Dem vernünftigen Geiste gehört die Willenskraft an. Die Vernunft können wir daher auch das Vermögen des Willens oder des freien Willens nennen, denn in der That ist Wille und freier Wille dasselbe. Der vernunftlose, der bloß natürliche Geist hat keinen Willen, in ihm geschieht Alles nothwendig.[49])

Wir werden diesen Sprachgebrauch, daß die Vernunft das Vermögen der Freiheit oder des freien Willens ist, zuerst rechtfertigen müssen. Dabei kommt es nicht auf die Etymologie des Wortes Vernunft an, sondern auf die Bedeutung, welche das Wort in seinem gegenwärtigen Gebrauch hat. Was es einst seiner Etymologie nach bezeichnet haben mag, hat für uns gegenwärtig nur noch geschichtliches Interesse.

Einige Beispiele werden genügen, um den gegenwärtigen Gebrauch nachzuweisen. Der Leidenschaftliche handelt unvernünftig, denn er ist ein Knecht seiner Begierden, er ist also nicht frei. Er hat keine Freiheit, d. h. er ist unvernünftig. Der Vernünftige besiegt und beherrscht sich selbst. Alle Vernunft gefangen nehmen, heißt auf eigenes Urtheil und Forschen verzichten d. i. die Freiheit aufgeben, was, wenn man es selbst thut, doch nur mit Freiheit geschehen kann. Denn was sich dem Höheren unterwirft, muß frei und vernünftig sein. Die Thiere sehen wir als unvernünftig an. Sie haben nur eine vernunftlose Seele, weil wir sie nicht für frei halten. Alles geschieht in ihnen nothwendig, Alles ist in ihnen Natur. Aber den Menschen schreiben wir eine vernünftige Seele zu, weil wir die Menschen für freie Wesen halten. Alle freien Thätigkeiten gehören der Vernunft an. Sie ist das Vermögen der Freiheit.

2. Die Freiheit die Bedingung der sittlichen Welt.

Die Freiheit nun ist die Voraussetzung und Bedingung der sittlichen Welt. Nur freie Handlungen unterliegen der sittlichen Beurtheilung. Wo keine Freiheit ist, ist auch kein sittliches Urtheil anwendbar. Daher unterliegt das Natürliche für sich keiner sittlichen Beurtheilung. Es ist weder gut noch böse, sondern schuldlos, da es das nothwendig Geschehende ist. Auch die Anlagen der Dinge entziehen sich der sittlichen Beurtheilung. Denn ihre Anlagen haben sie sich nicht selbst gegeben, sondern sie werden ihnen gegeben. Nur was aus den Anlagen unter Freiheit hervorgeht, kann sittlich beurtheilt werden.

Einige haben wohl gemeint, das sittliche Urtheil sei unabhängig von der Voraussetzung der Freiheit, es sei auch zulässig, wo keine Freiheit ist. Allein sie verwechseln das sittliche Urtheil mit dem ästhetischen. Das ästhetische Urtheil über das Wohlgefallende und Mißfallende, über Annehmlichkeit und Unannehmlichkeit, über das Schöne und Häßliche kann auch über das bloß Natürliche gefällt werden. Es hat nur auf unser Gefühl Beziehung und wird daher beurtheilt. Wo aber nicht bloß ästhetisch, sondern ethisch geurtheilt wird, wird stets auch Freiheit vorausgesetzt. Gutes und Böses werden dem Menschen zugerechnet; zugerechnet werden kann ihm aber nur, was er frei thut.

Das sittliche Urtheil geht nur auf das frei Geschehende. Daher erstreckt es sich auch nicht auf das physische Wohl und Uebel, auf Lust und Schmerz. Denn diese Gefühle von Wohl und Wehe sind nur naturnothwendige und erliegen daher keiner sittlichen Beurtheilung.

Die sittliche Welt und Erkenntniß setzt also Freiheit als Bedingung und Grundlage voraus.[50])

3. Der Begriff der Freiheit.

Da nun in dem Begriffe des Willens und der Freiheit der Erklärungsgrund der sittlichen Welt liegt, so werden wir zuerst diesen Begriff selbst entwickeln müssen.

Wir unterscheiden aber an der Freiheit oder dem freien Willen zwei Seiten, nämlich die negative und die positive Freiheit.

Die negative Freiheit besteht in der Unabhängigkeit des Willens von äußeren Ursachen oder von sinnlichen Antrieben. Die sinnlichen Antriebe sollicitiren, aber sie necessitiren nicht den menschlichen Willen. Es mag das oft schwer sein, sich den Einflüssen der äußeren Ursachen auf unsere Sinne zu entziehen, aber unmöglich ist es doch nicht. Der Mensch kann sich unabhängig von sinnlichen Antrieben entschließen, er braucht ihnen nicht zu folgen, wenn er nicht will. Diese Unabhängigkeit ist aber erst die negative Freiheit. Diese Freiheit eignet dem Menschen nur, sofern er ein endliches Wesen ist und ein Verhältniß zur Außenwelt hat, die auf ihn einwirken kann. Frei von ihrem Einfluß ist er, weil er selber in sich etwas ist. Er hat ein Inneres, das dem Aeußeren sich entziehen kann. Die Unabhängigkeit beweist innere Selbständigkeit und diese jene.[51])

Die negative Freiheit ist aber nur die eine Seite des Willens, die andere Seite ist die positive Freiheit. Die positive Freiheit ist der Wille selbst. Alles Wollen findet nur im Gegensatz zur Wirklichkeit statt. Ueber die gegebene Wirklichkeit geht der Wille hinaus. Weil der Geist sich in der gegebenen Wirklichkeit befangen und unbefriedigt fühlt, will er. Und sein Wille geht auf die Umgestaltung der gegebenen und die Production einer neuen Wirklichkeit. Diese Wirklichkeit soll aus den Vorstellungen des Geistes hervorgehen. Der Wille ist Productivität aus dem Bewußtsein. Darin besteht die positive Freiheit. Das Produciren oder Schaffen aus dem Bewußtsein ist Wollen. Der Geist will, weil er selbst nicht ist oder nicht hat, was er sich vorstellt. Seine Vorstellungen stehen mit seiner Wirklichkeit in Differenz. Wollen ist Entstehenlassen aus dem Bewußtsein. Durch die That des Geistes wird die Wirklichkeit umgestaltet und gesetzt, welche seinen Vorstellungen entspricht. Daher ist der Wille causa finalis. Denn Zwecksetzen und Wollen ist dasselbe. Der Wille setzt selbst den Zweck, den er realisirt. Daher hat der Wille Selbstgesetzgebung. Der Zweck aber ist die Vorstellung von der zukünftigen Wirklichkeit als Ursache derselben. Sie soll aus den Vorstellungen und ihnen gemäß sich gestalten, damit eine Wirklichkeit entsteht, womit der Geist sich nicht mehr in Gegensatz, sondern in Uebereinstimmung fühlt und weiß. Was der Wille will, ist die Verwirklichung von Zwecken, die Realität des Gedachten, die er nicht hat oder ist, und die durch ihn hinzukommen soll. Die positive Freiheit

ist die Productivität aus dem Bewußtsein. Der Wille ist frei als Zweck setzende und realisirende Thätigkeit.[52])

4. Folgerungen aus dem Begriffe der Freiheit.

Bevor wir nun in die weitere Rechtfertigung dieses Begriffes eingehen, wollen wir vorher einige Folgerungen daraus ableiten.

Zunächst ist es nothwendig, unsere jetzige Erklärung vom Begriffe der Vernunft mit der schon früher gegebenen in Uebereinstimmung zu bringen. Die Vernunft ist das Vermögen der Freiheit, der Willenskraft des Geistes, und Vernunft ist Handeln nach Zwecken.

Es ist nun aber klar, daß beides zusammengehört. Zwecksetzen und Wollen ist dasselbe. Wo ein Zweck ist, setzen wir einen Willen und folglich auch Freiheit voraus. Und die Freiheit auf der anderen Seite ist positiv, Zwecksetzen oder Productivität aus dem Bewußtsein.

Alles Werden, sagten wir, ist zweifach bedingt, durch ein vorhergehendes anfängliches Sein und ein nachfolgendes Sein am Ende. Dies liegt nun gleichfalls im Willen. Der zweite Grund von dem Werden der Dinge liegt in ihrer Vollendung, in dem Endzwecke des Werdens.

Dies Sein aber ist das zukünftige Sein. Wie aber kann das zukünftige Sein das gegenwärtige und vorhergehende bedingen und bestimmen? Das zukünftige Sein ist nicht, es kann also auch nicht das Werden bedingen und bestimmen. Was nicht ist, kann auch nicht werden. Allein gewissermaßen ist doch das zukünftige Sein. Es ist in den Vorstellungen des Geistes doch vorhanden. Das zukünftige Sein, welches das Geschehen und Werden bedingt, sind die Vorstellungen des Geistes, welche eine Wirklichkeit produciren. Dies sind die Finalursachen im Gegensatz zu den natürlichen Ursachen des Geschehens. Daher ist also alles Werden zweifach bedingt.[53])

Erst der Wille bildet daher auch den Gegensatz mit der Natur. Die Natur hat keinen Willen, und daher ist sie das nothwendig Geschehende, was unter allen Umständen sein muß. Die sittliche Welt aber beruht auf dem Willen, und daher ist sie das frei Geschehende, das Reich der Freiheit.

Man hat wohl gesagt, auch das Reale, das Substantielle in der Natur sei ein Wille. Alles Sein sei Wollen, Wollen sei Ursein. So Schelling, Schopenhauer. Da würde es also eigentlich gar keine Natur geben, Alles unterläge der sittlichen Beurtheiluug, es gäbe nur ein Reich des Willens und der Freiheit. Das war die Meinung J. G. Fichte's, des größten Ethikers unseres Jahrhunderts. Denn die ethische Weltanschauung ist nächst Kant von Fichte ausgegangen.

So können wir aber die Sache nicht ansehen. Wir können uns die Ueberzeugung nicht rauben lassen, daß es auch eine Natur giebt, ein Reich der Nothwendigkeit. Eine Welt des nothwendig Geschehenden anzunehmen, ist selbst vom Standpunkte der Freiheit nothwendig. Der freie Geist kann nur in der Natur erstehen, und die Freiheit des Handelns ist nur in ihr und unter ihrer Voraussetzung möglich.[54]) Alles Werden geht aus den Anlagen hervor; diese könnte es nicht geben, wenn Alles nur ein Wollen wäre. Ein Können muß sein, wenn ein Wollen sein soll. Das Können ist das ruhende Wollen. Auch wird sich später zeigen, daß die Freiheit nur momentan, die Nothwendigkeit aber dauernd ist.

Ein solcher ethischer und freiheitlicher Standpunkt, der die Natur negirt, würde sich selbst negiren. Er sieht die Natur als etwas Negatives an, als eine unreife Vernunft. Er muß dann doch die Natur wieder anerkennen. Denn jener Wille, der auch das Wesen der Natur ausmachen soll, soll ein Wille ohne Bewußtsein, ein nur dunkler und blinder Drang zur Existenz sein.

In diesem bloß analogen Sinne kann man diese Meinung auch gern zugeben und auch die Natur ein Reich des Willens, aber des blinden und bewußtlosen, nennen, wenn nur in dieser Auffassung nicht zugleich die Natur bloß als etwas Negatives angesehen würde, daß nämlich ihr Wesen bloß in dem Mangel an Bewußtsein läge. Nicht in diesem Mangel, sondern in ihrer allgemeinen und nothwendigen Gesetzmäßigkeit des Werdens liegt ihr Wesen.

Nach jener Auffassung liegt der ganze Unterschied zwischen der physischen und sittlichen Welt nur darin, daß das eine Mal Alles mit Bewußtsein, das andere Mal Alles ohne Bewußtsein geschieht. Das, was mit Bewußtsein geschieht, wäre die sittliche Welt, und was ohne Bewußtsein geschieht, die Natur.

Indeß der Unterschied liegt nicht hierin. Das Bewußtsein, die bloße Geistigkeit macht nicht den Unterschied aus, sondern die Productivität aus dem Bewußtsein. Wo das Bewußtsein nur begleitend ist, ist nur Natur und keine Freiheit. Eine bewußte Nothwendigkeit ist nur Nothwendigkeit oder Natur. Der Unterschied liegt in der Freiheit des Geschehens, in der Productivität aus dem Bewußtsein oder im Willen. Die Natur hat keinen Willen und daher muß sie, die Vernunft aber hat den Willen, daher muß sie nicht, wenn sie nicht will.

5. Die Realität der Freiheit.

Die Voraussetzung der sittlichen Welt ist die Vernunft oder das Vermögen der freien That. Bisher haben wir nur den Begriff der Freiheit auseinandergesetzt und daraus einige Folgerungen abgeleitet, es wird nun auch darauf ankommen, die Realität dieses Begriffs oder das Dasein der Freiheit nachzuweisen. Und indem wir dies thun, werden wir zugleich unsere Auffassung vom Wesen der Freiheit rechtfertigen.

Der kürzeste Weg, das Dasein der Freiheit nachzuweisen, ist das Kant'sche Argument. Er geht von der Thatsache aus, daß wir sittliche Wesen sind, welche sich in gewisser Weise verpflichtet fühlen, Einiges zu thun, damit es überhaupt geschieht. Wenn wir aber sittliche Wesen sind, so müssen wir auch denken, wie die Sittlichkeit unseres Lebens es gebietet, wir müssen mit ihr in Uebereinstimmung denken. Als sittliche Wesen können wir uns aber nur auffassen, wenn wir uns zugleich als freie Wesen ansehen. Daher ist das Dasein der Freiheit das erste Postulat des sittlichen Denkens. Als frei müssen wir uns ansehen, wenn wir sollen sittlich handeln können. Es kann uns Nichts *zu thun geboten sein*, wenn wir nicht frei handeln können. Das Dasein der Freiheit kann einem sitttlichen Wesen nicht zweifelhaft sein. Wenn sich auch empirisch nicht eine Handlung als frei sollte nachweisen lassen, dennoch müßten wir uns für freie Wesen halten, wenn wir sittlich handeln sollen.

Kant's Beweis hat volle Ueberzeugungskraft, sobald die Thatsache einer sittlichen Welt feststeht. Denn daraus folgt das Dasein der Freiheit durch Rückschluß von der Wirkung auf die Ursache. Beide Begriffe sind Correlate, aus dem einen folgt der andere.

Wenn aber Freiheit und Sittlichkeit zusammengehört, so steht und fällt auch eins mit dem anderen. Daher wird auch der, welcher die Freiheit leugnet, zuletzt die sittliche Welt negiren, wenn er consequent denkt. Er muß den Unterschied von Gut und Böse, von Recht und Unrecht fallen lassen. Wenn nur Nothwendigkeit ist und Freiheit nicht ist, so ist nur Natur und keine sittliche Welt. Dann ist Alles nur Wirkung der Macht und Gewalt, und wer sie hat und übt, ist der Berechtigte und Gute. Dann fällt der Unterschied von Gut und Böse zusammen mit dem Unterschiede von Wohl und Uebel, von Lust und Schmerz, von angenehmer und unangenehmer Empfindung. Die sittliche Beurtheilung reducirt sich auf die ästhetische des Wohlgefallens und Mißfallens an den Erscheinungen. Die sittliche Welt ist nur noch eine Welt von Conventionen, deren Zwang man sich unterwirft, weil sie einmal besteht. Klugheit und eigener Vortheil dictirt dann, mit Stillschweigen die Schwächen und Dummheiten derer zu dulden, welche an Freiheit und Sittlichkeit glauben.

Nimmt man uns also die Thatsache der sittlichen Welt unter den Füßen weg, so fällt auch Kant's Argument für die Freiheit fort, das sonst nicht in Zweifel gezogen werden kann.

Wir aber müssen nun untersuchen, ob denn, wenn Alles nur Natur oder Nothwendigkeit ist oder sein soll, sich nicht dennoch das Dasein der Freiheit und damit einer sittlichen Welt rechtfertigen läßt. Dabei können wir nicht mehr von der Thatsache der sittlichen Welt ausgehen.

Die Ansicht, daß Alles nur Natur oder nothwendig ist, heißt der **Naturalismus**, der namentlich in der Philosophie vor Kant, sowohl in der empiristischen Richtung von **Bacon** als in der rationalistischen von **Descartes**, hervortritt. Die sittliche Welt wollte man, wie es genannt wurde, natürlich erklären. Aus einem ersten anfänglichen Zustande, nämlich aus einem sogenannten Naturzustande, sollte Alles hervorgegangen sein. Recht, Staat, Moral, Religion, sollten nur Wirkungen physischer Kräfte sein. Durch Kant wurde diesem Naturalismus ein Ende gemacht.

Wenn nun Alles nothwendig sein soll und frei Nichts, so ist doch **nicht Alles in gleicher Weise nothwendig**. Auch die Nothwendigkeit hat noch ihre Arten. Wir können vier Arten unterscheiden, nämlich die **indirecte**, die **moralische**, die **äußere** und die **innere** Nothwendigkeit.

a. Die indirecte, logische oder essentielle Nothwendigkeit und die Freiheit.

Nothwendig ist das, wovon das Gegentheil unmöglich ist. Diese Nothwendigkeit beruht allein auf dem Gedanken, daher heißt sie auch die logische; sie bezieht sich aber auf das Wesen der Dinge und heißt daher auch die metaphysische und essentielle. Diese Nothwendigkeit bezieht sich nicht auf das Geschehen, sondern nur auf den Begriff und das Wesen der Dinge. Dem Dreieck ist es wesentlich und nothwendig, daß seine drei Winkel gleich zwei Rechten sind. Darin ist kein Geschehen, sondern nur eine Bewegung des Gedankens. In dem Wesen der Dinge liegt implicite ihre ganze Wirklichkeit, aber sie ist nicht darin gesetzt. Diese essentielle Nothwendigkeit geht uns hier direct nichts an, da sie sich nicht auf das Geschehen bezieht.

Sie steht aber auch mit der Möglichkeit der Freiheit in keinem Widerspruche. Denn wenn auch Alles im Wesen der Dinge mit Nothwendigkeit und zumal gesetzt ist, so hebt dies die Freiheit nicht auf, denn es ist damit nicht die Wirklichkeit gesetzt, welche nur durch eine Reihe von Handlungen sich darstellen kann.[55]) Die Freiheit bezieht sich auf die Thatsache, die metaphysische Nothwendigkeit aber auf das Wesen. Das Wesen der Dinge hebt die freie That nicht auf. Wenn auch in dem Wesen der Dinge Alles vorausbestimmt ist, so ist doch darin Alles nur zumal gesetzt und die Reihe der Handlungen zur Verwirklichung des Wesens ist nicht darin gesetzt, sondern bleibt der Freiheit zur Entscheidung.

Dasselbe, was vom Wesen gilt, gilt auch von den Anlagen, welche die Dinge sich nicht selbst gegeben haben, wovon sie abhängig sind; aber diese Abhängigkeit hebt die Freiheit nicht auf. Der Grund ist derselbe wie oben.

b. Die moralische Nothwendigkeit und die Freiheit.

Wenn man Alles nothwendig nennt, so übersieht man oft, daß es auch eine moralische Nothwendigkeit giebt. Moralisch nothwendig ist, was unter der Voraussetzung eines Willens nothwendig ist. Allein das ist die durch Freiheit bedingte Nothwendigkeit. Am Ende der Geschichte wird Alles wieder wie

anfänglich nothwendig sein. Aber diese Nothwendigkeit ist dann mit der Freiheit eins. Vieles ist wegen des letzten Endes und Endzweckes nothwendig. Das aber kann nun kein Argument gegen die Freiheit bilden. Denn alle Zwecke setzen ein Wollen voraus. Zwecksetzen und Wollen ist dasselbe. Man darf diese moralische Nothwendigkeit aber nicht übersehen, da sie in der allgemeinen Phrase, daß Alles nothwendig ist, auch mitspielt. Sie beweist aber das Gegentheil von dem, was sie begründen soll.

Beide Arten der Nothwendigkeit, die methaphysische und die moralische kommen hier nicht in Betracht, sie heben die Freiheit nicht auf.

Für uns kommen nur in Betracht die äußere und die innere Nothwendigkeit.

Die Nothwendigkeit, welche wir die Naturnothwendigkeit nennen, begreift diese beiden Arten in sich, sowohl die innere als die äußere Nothwendigkeit. Die äußere Nothwendigkeit ist die Abhängigkeit von einer äußeren Ursache. Alles, was geschieht, hat eine äußere Ursache, wodurch und warum es geschieht. Ohne die Gegenstände, welche die Sinne reizen, ist keine Empfindung, ohne äußere Wärme keimt kein Same, ohne äußere Ursache fällt kein Ziegel vom Dache. Das Geschehen ist durch die äußere Ursache nothwendig.

Es giebt aber auch eine innere Nothwendigkeit. Wo in einem Wesen eine Reihe innerer Entwicklungen stattfinden, wie bei einem lebendigen Wesen, da ist innere Nothwendigkeit. Da ist das Spätere in der Entwicklung abhängig von dem Früheren. Die späteren Stufen und Glieder sind nothwendige Folgen von den früheren. Man kann dies das Verhältniß des realen Grundes und der realen Folge nennen. Es ist keine bloß ideale, logische, sondern eine reale Folge. Die Pflanze treibt mit innerer Nothwendigkeit Stengel, Blätter, Blüthen, Früchte. Es kann das zugleich auch äußerlich bedingt sein, es hat aber auch seine innere Nothwendigkeit.

In jeder geistigen Entwicklung des einzelnen Menschen wie in der Geschichte der Völker und des Menschengeschlechts ist innere Nothwendigkeit. Die späteren Zeiten sind eine Folge der vorhergehenden.

Beide Arten der Nothwendigkeit gründen sich zuletzt auf der Duplicität von Geist und Materie. Ohne ein geistiges Sein giebt es keine innere Nothwendigkeit, ohne ein materielles Sein keine äußere Nothwendigkeit. Ist Alles nur Materie, so muß auch Alles äußerlich nothwendig sein, ist aber Alles geistig, so muß Alles innerlich nothwendig sein. Der Materialismus kennt nur äußere, der Idealismus nur innere Nothwendigkeit. Es soll nur äußere oder innere Nothwendigkeit sein, Freiheit aber soll nicht sein. Mit diesen beiden Meinungen haben wir uns nun zu beschäftigen; damit werden wir zugleich unseren Begriff der Freiheit, die negative und die positive Freiheit rechtfertigen.

c. Die äußere Nothwendigkeit und die Freiheit.

Alles sei äußerlich nothwendig, und es gebe daher keinen freien Willen, meinen die modernen Materialisten von dem Systeme des Baron von Hollbach an bis auf Feuerbach. Feuerbach ist der eigentliche Urheber des gegenwärtigen Materialismus, nicht aber die Mediciner und Naturforscher, welche sich zu seinen Anhängern gemacht haben. Hier kommen wir nun auf die moralischen Folgen, auf den Antimoralismus des Materialismus zu sprechen, nachdem wir ihn früher, abgesehen davon, betrachtet haben.

Es soll keinen freien Willen geben, denn Alles sei äußerlich nothwendig. Alle Handlungen des Menschen erfolgen mit Nothwendigkeit aus den äußeren Einwirkungen, welche auf ihn stattfinden. Die Materialisten beweisen dies so. Unsere Willensentschlüsse sind abhängig von unseren Vorstellungen, denn was ich nicht weiß, macht mich nicht heiß, ohne Vorstellen kein Wollen, nach dem Unbekannten giebt es keine Begierde. Unsere Vorstellungeu nun sind abhängig von unseren Empfindungen, denn alle Vorstellungen seien nur Reproductionen und Compositionen der Empfindungen. Unsere Empfindungen aber sind wiederum abhängig von dem Gehirn und den Nerven. Die Beschaffenheit und die Composition der Stoffe, die den Körper bilden, bedingen seine Functionen. Wie der Körper des Menschen beschaffen ist, so muß er empfinden, denken, wollen und endlich handeln. Alle Handlungen des Menschen sind Folgen seines Körpers. Alle Empfindungen aber endlich sind abhängig

von den äußeren Einwirkungen, welche auf den Körper stattfinden. Alles ist daher äußerlich nothwendig, und die Freiheit ist eine Chimäre (vgl. Abh. z. syst. Ph., S. 54 H.). Der Mensch ist, was er ißt, und thut, was Klima, Nahrung, Boden, Gesellschaft ihn thun läßt.

Daß diese Lehre alle Zurechnung und Verantwortlichkeit und damit auch den Unterschied von Recht und Unrecht, von Gut und Böse, von Tugend und Laster aufhebt, dessen sind die Materialisten sich wohl bewußt, wie denn z. B. L. Buchner auch völlig unmoralische und rechtswidrige Handlungen als zulässig empfiehlt. Sie sehen in den Vorschriften des Rechts und der Sitte nur Vorurtheile der Gesellschaft, die in der Natur der Sache keinen Grund haben, und worüber sich der völlig Aufgeklärte, nämlich der Materialist, wegzusetzen berechtigt ist.

Auch versteht sich von selbst, daß man gegen die Materialisten das Argument des ehrlichen Kant für das Dasein der Freiheit aus der Thatsache der sittlichen Welt nicht anwenden kann, da sie diese Thatsache leugnen. Daher sagt man auch, man müsse die Materialisten erst bessern, bevor man mit ihnen disputiren könne. Da indeß diese Besserung doch immer noch einige Zeit in Anspruch nehmen wird, so müssen wir versuchen, ob es nicht andere Argumente giebt, wodurch sie widerlegt werden und die Realität der Freiheit festgestellt wird.

Solche Argumente lassen sich aber selbst von dem Standpunkte des Materialismus aus führen.

Ihr Standpunkt ist: Alles sei aus äußeren Ursachen nothwendig und frei Nichts. Wenn das aber der Fall ist, so muß es Freiheit geben. Denn nothwendig ist die Wirkung, wenn die Ursache gesetzt ist. Das Nothwendige ist nicht das Erste, sondern das Zweite. Nothwendig ist B, wenn A gesetzt ist. Die Wirkung ist nothwendig, aber nicht die Ursache. Die Ursache, sofern sie selber die Wirkung setzt, ist frei.

Man wird nun gegen dieses Argument sagen: In der ganzen Welt giebt es eine solche Ursache nicht, denn jede Ursache in der Welt sei selbst wieder Wirkung, entweder rückwärts oder wechselseitig; rückwärts: d. h. jeder Ursache gehe noch eine andere wieder vorher, im Verhältniß zu der die erstere Wirkung sei, so daß also vorwärts auch wiederum jede Wirkung Ursache ist.

Oder wechselseitig: ein Ding empfängt von dem anderen eine Wirkung und umgekehrt das zweite auch von dem ersten, so daß alle Ursachen auch Wirkungen sind. Und so sei also doch Alles nothwendig (vgl. Abh. z. syst. Ph., S. 60).

Das ist das gewöhnliche und oberflächliche Raisonnement, daß die Wirkungen auch Ursachen und die Ursachen auch Wirkungen seien, wobei man dann entweder ins Unendliche vorwärts und rückwärts schreiten oder im Kreise herumtanzen kann.

Eine Wirkung ist eine Ursache und eine Ursache eine Wirkung. Es ist wahr: etwas, das nur Wirkung wäre von etwas Anderem, müßte ein wahres Nichts sein. Die Dinge, welche von anderen Wirkungen empfangen, wirken auch auf andere und sind so Ursachen in der einen und Wirkungen in der anderen Beziehung. Aber die Wirkung selbst ist nie Ursache, und diese nie Wirkung. Was etwas in der einen Beziehung ist, das ist es in der anderen nicht. Wirkung und Ursache, sind unterschiedliche Seiten der Dinge, die weder für einander stehen noch in einander übergehen.

Wir können daher auch den unendlichen Progreß von Ursache und Wirkung, woraus man schließt, daß Alles nothwendig ist, nicht zugeben. Denn wäre auch Alles in der Reihe der Ereignisse nur relativ Ursache und Wirkung, so müßte es doch eine erste Ursache geben, welche selbst nicht wieder Wirkung ist. Diese erste Ursache wäre daher als Ursache nicht nothwendig, sondern frei, sie müßte von selbst zu handeln anfangen, sie setzte einen absoluten Anfang. Eine That aber, welche etwas absolut anfängt, ist eine freie That.

Wir leugnen also den progressus in infinitum in der Reihe von Ursache und Wirkung. Dieses ins Unendliche Fortgehen und zu nichts Kommen ist eine bloße Phantasie, aber kein Denken. Das Denken kommt zu Ende, es kommt zu einer ersten Ursache, welche in keiner Weise Wirkung ist, also absolut anfängt und folglich frei ist.

Daß Alles nothwendig ist, ist daher eine Behauptung, die mit sich selbst in Widerspruch ist. Denn das Nothwendige ist stets nur das Zweite, nicht das Erste. Das Erste ist die Freiheit. Die ganze Reihe der Ereignisse kann nothwendig sein nur unter der Voraussetzung, daß eine erste Ursache ist, welche die Reihe absolut anfängt.

Man wird nun aber entgegnen: Eine solche Ursache sei empirisch nirgends nachweisbar, weder der Mensch noch irgend etwas Anderes in der Welt sei eine solche Ursache. Das ist auch unsere Meinung, daß empirisch, in der Erfahrungswelt eine solche Ursache nirgends nachweisbar sei. Aber wenn sie nicht empirisch ist, so ist sie transcendent, alle Erfahrung überschreitend und ideal. Die Freiheit ist überhaupt ein Ideal. Niemand, der denkt, kann sie nicht denken. Jeder, der denkt, muß diese freie Ursache denken, denn sonst ist sein ganzes Raisonnement hohl und nichtssagend.

Alles ist nothwendig, schreit man in die Welt, bedenkt aber nicht, daß diese Behauptung nur unter der Voraussetzung gilt, daß nicht Alles nothwendig ist, sondern daß eine erste freie Ursache sein muß.

Die Behauptung, daß Alles nothwendig ist, ist auch keine Empirie, sondern ein transcendentaler Satz, der gleichfalls über alle Erfahrung hinausgeht. Versteigt man sich auf der einen Seite in das Gebiet des transcendentalen Denkens, so muß man es auch auf der anderen Seite. Das Eine ist eine erbärmliche Halbheit.

Die Behauptung von der Nothwendigkeit alles Geschehens ist also nicht durchführbar, es muß Freiheit geben. Ist diese nicht in der Welt, so ist sie die Bedingung der Welt. Sie ist die Freiheit Gottes, der alle Schicksale, alle Nothwendigkeit der Welt bedingt.

Doch wenn man uns in dies Gebiet des transcendentalen Denkens nicht folgen will, so können wir nun auch zweitens zeigen, daß auch *in der Welt* Freiheit ist.

Denn die Lehre, daß kein freier Wille ist, hebt nicht bloß den Unterschied zwischen Recht und Unrecht, Gut und Böse, nicht bloß alle Zurechnung und Verantwortlichkeit auf, sondern auch allen Streit um die Wahrheit und Falschheit eines Gedankens.

Denn wenn alle unsere Gedanken nur Folgen sind von der Beschaffenheit und Composition der Stoffe unseres Körpers und von der Einwirkung, welche die Außenwelt auf uns ausübt, so ist aller Streit um die Wahrheit einer Meinung eine Absurdität. Ich kann dann, wenn ich eine bestimmte Ansicht habe, nur sagen: Die Schuld trägt mein Gehirn nnd die Einwirkung der Außenwelt. Jeder Streit ist hier ausgeschlossen.

Nun aber streiten doch die Materialisten für die Wahrheit ihrer Meinung, daß Alles nothwendig und keine Freiheit sei. Thun sie aber dies, so müssen sie eine Freiheit, nämlich die des Denkens anerkennen, welches mit sich selbst übereinstimmen oder mit sich selbst in Widerspruch sein kann. Die Freiheit ist daher eine Thatsache und Wahrheit, ohne die es keine Wissenschaft giebt.

Die Wissenschaft, der Streit um die Wahrheit setzt die Freiheit voraus. Die Wissenschaft kann freilich Keinem die Freiheit verschaffen. Wer sich nicht selbst für ein freies Wesen halten will, dem ist überall direct nicht beizukommen. Zu Sclavenseelen von Freiheit zu reden ist Thorheit. Das Dasein des freien Willens muß Jeder sich selber durch die That beweisen. Man kann ihn nur indirect bekehren, indem man ihn auf sich selbst verweist, den Materialisten dadurch, daß er die Freiheit des Denkens nicht leugnen kann, wenn er um Wahrheit und Falschheit seiner Ansichten streitet.

Wenn aber Freiheit ist, dann ist auch nothwendig eine sittliche Welt, Zurechnung und Verantwortlichkeit, da dies Wechselbegriffe sind, die sich gegenseitig beweisen. Aus der Freiheit des Denkens folgt aber auch die Freiheit des Handelns.

Der Ansicht gegenüber, daß Alles äußerlich nothwendig sei, haben wir also eine Freiheit nachgewiesen.

d. Die innere Nothwendigkeit und die Freiheit.

„Daß Alles innerlich nothwendig sei und es keine andere Freiheit als diese Nothwendigkeit giebt, ist die Meinung des Determinismus." (Abh. z. syst. Ph. S. 64 H.) Der Determinismus lehrt die Abhängigkeit des Willens vom Verstande. Alles, was wir wollen, ist nur eine Folge unserer vorhergehenden Erkenntnisse. Wie ich erkannt habe, so muß ich wollen und handeln.

„Diese Lehre findet sich schon bei Sokrates und Platon. Niemand sei freiwillig böse, sondern aus Unwissenheit. Aller Frevel entstehe aus Unverstand. Wer die vollkommene Erkenntniß hat, kann nicht fehlen. Hat der Mensch daher das Rechte und Gute erkannt, so will er es auch von selbst. Wer daher das Rechte nicht will, hat etwas Verkehrtes erkannt, er ist ein Unwissender und fehlt daher. Er täuscht sich über das Gute und Gerechte und fehlt in Folge der Täuschung." (Abh. z. syst. Ph. S. 65, 66 H.) Gutes und Böses, Recht und Unrecht muß

daher zuletzt auf Wahrheit und Unwahrheit der Erkenntniß reducirt werden. Das Practische wird ganz abhängig von dem Theoretischen, das Sittliche von dem Intellectuellen. Daher stellen die Alten die Weisheit so hoch.

In neuerer Zeit hat namentlich Leibniz den Determinismus vertheidigt. Ebenso findet er sich bei Spinoza, Lessing, Herbart.

Um die Meinung des Determinismus richtig zu würdigen, muß man sie jedoch zuerst in eine noch allgemeinere Formel bringen. Der Materialismus lehrt die Abhängigkeit des Inneren von dem Aeußeren. Der Wille des Menschen sei abhängig von seinem Körper und den Einwirkungen darauf. Er muß aber dann doch ein Inneres, das Denken, welches davon unabhängig ist, er muß die negative Freiheit anerkennen. Sie aber ruht darauf, daß es überhaupt etwas Inneres giebt. Sobald dies anerkannt ist, folgt auch die negative Freiheit.

Der Determinismus lehrt nun aber die Abhängigkeit des Willens vom Verstande. Allgemein heißt das: er lehrt die Abhängigkeit des Späteren in einer Entwicklung von dem Früheren. Die Abhängigkeit soll hier bestehen zwischen Gliedern, die in einer Reihe auf einander folgen; da ist das folgende Glied abhängig von dem vorhergehenden. Denn zuerst erkennt der Mensch, dann will er, und dann handelt er. „Zuerst erkennt der Verstand das Richtige oder das Verkehrte, das so Erkannte wird gewollt, und das Gewollte wird in der Handlung dargestellt und ausgeführt. In dieser Reihe ist das folgende Glied abhängig von dem vorhergehenden. Die Erkenntniß wird als das Erste gesetzt und davon ist alles Uebrige determinirt. Diese Abhängigkeit ist also keine äußere, sondern eine innere. Der Determinismus ist die Lehre, daß im Geist Alles innerlich nothwendig geschieht. Freiheit ist innere Nothwendigkeit, Nothwendigkeit äußere Nöthigung." (Abh. z. syst. Ph. S. 66 H.)

Hieraus ergiebt sich nun aber auch, daß der Determinismus eine andere Stellung zur sittlichen Welt einnimmt als der Materialismus, der alle sittliche Beurtheilung consequent verwirft, worüber sich alle klugen Leute hinwegsetzen. Der Determinismus ist nicht so antimoralisch, denn er nimmt an, was wir die negative Freiheit nennen. Von dem Aeußeren ist der Mensch nicht schlechthin abhängig, sondern davon besitzt er Unabhängigkeit.

Die sinnlichen Antriebe sind nicht necessitirend, sondern nur sollicitirend.[56])

Was wir aber die positive Freiheit des Willens genannt haben, das, sagt der Determinismus, ist nur innere Nothwendigkeit. Die positive Freiheit besteht nach ihm nicht darin, daß der Wille sich selbst setzt, sondern in der Folgsamkeit des Willens gegen den Verstand. Was wir also gegen den Determinismus zu vertheidigen haben, ist die positive Freiheit.

Zweierlei haben wir geltend zu machen: a. die Abhängigkeit des Willens von dem Verstande hebt die Freiheit nicht auf; b. der Wille ist nicht bloß vom Verstande, sondern der Verstand auch vom Willen abhängig.

a. Die Abhängigkeit des Willens vom Verstande hebt die Freiheit nicht auf, sondern setzt sie.

Daß wir wollend abhängig sind von dem, was wir erkannt haben, leidet keinen Zweifel. Das Spätere in der Entwicklung ist abhängig von dem Früheren. Der Determinismus hat Recht, dies hervorzuheben. Wäre dies nicht der Fall, so würde alle Continuität der Entwicklung fehlen. Die Geschichte der ganzen Menschheit und das Leben des Einzelnen beruht darauf.[57])

Aber es würde auch keine Entwicklung, kein Fortschritt des Werdens stattfinden, wenn nicht zu dem, was schon gewonnen ist, etwas Neues hinzukommt.[58]) Das Neue, was hinzukommt, ist die That, welche vom Willen gesetzt wird. Dies Neue liegt nicht schon in dem Früheren, im Verstande, sondern kommt erst durch den Willen hinzu. Hierauf gründen wir die positive Freiheit. Wir gründen sie auf der Möglichkeit einer geschichtlichen d. h. fortschreitenden Entwicklung. Ein Fortschritt in der Entwicklung, wodurch zu dem bereits Gewonnenen Neues hinzukommt, würde nicht stattfinden, wenn der Wille nicht positiv frei wäre. Der Fortschritt der Entwicklung, die Geschichte, setzt ein Ziel, welchem man sich in der Entwicklung nähert. Das ist nur durch Productivität aus dem Bewußtsein möglich. Diese Productivität aber ist der Wille.

Der Determinismus stellt sich daher auch das Wollen überhaupt nicht richtig vor. Er sagt: Zuerst erkennt der Verstand das Gute oder das Gerechte, und dann werde es gewollt. Das Wollen sei nur Folge der Erkenntniß des Guten und Gerechten. Allein das ist nicht richtig. Etwas Gutes ist das vom Verstande Gedachte erst dadurch, daß es gewollt wird. „Nicht

weil wir etwas als gut erkannt haben, wollen wir es, sondern wir erkennen es als gut, weil wir es wollen. Erst durch den Act des Wollens ist das Gedachte ein Gut." Das Gute ist das Ziel, das gewollt wird. Ziel und Zweck ist eine Vorstellung aber nur durch ein Wollen. „Das Gute ist das Begehrungswerthe, es ist aber nichts ohne ein Wollen begehrungswerth." (Abh. z. syst. Ph. S. 73 H.)

Was also hinzukommt zur Erkenntniß des Verstandes und selbst keine bloße Folge davon ist, ist das Wollen selbst. Alles Wollen geht auf die Wirklichkeit des Gedachten. Weil die Wirklichkeit in dem Gedanken, den der Verstand uns vorführt, nicht enthalten ist, so wird sie gewollt. Die Realität soll erst durch uns werden. Der Wille setzt daher, indem er die Wirklichkeit als Zweck setzt, stets etwas Neues zu dem Gedanken hinzu. Und hierin besteht die Freiheit des Willens.

Also die Abhängigkeit des Willens vom Verstande, des Späteren von dem Früheren in der Entwicklung, hebt die Freiheit des Willens nicht auf, sondern fordert sie, wenn Entwicklung, Fortschritt, Geschichte, Erziehung möglich sein soll.

„Es folgt hieraus aber zugleich, daß die Freiheit stets nur ein Act ist, nur ein Moment. Nur die That, der Entschluß ist frei, da er geschieht, vollzogen aber unterliegt er seinen Folgen. Der Stein, sagt Aristoteles, den wir werfen, ist in unserer Gewalt, geworfen aber folgt er nothwendig dem Gesetze der Schwere. Haben wir gehandelt, unterliegen wir auch den Folgen der Handlung. Wir haben keine Gewalt mehr über uns, wenn wir schlecht geworden sind, wohl aber, indem wir es werden. In der Reihe der Entwicklungsglieder ist Nothwendigkeit, sobald sie gesetzt sind, aber sie sind nicht gesetzt, ohne daß sie gewollt werden, und da sie gewollt werden, wird stets ein neues Glied zu dem früheren hinzugefügt, wodurch allein ein Fortschreiten in der geistigen Entwicklung möglich ist." (Abh. z. syst. Ph. S. 71, 72 H.) Die fortschreitende Entwicklung setzt den positiv freien Willen voraus.

Also die Abhängigkeit des Wollens vom Verstande, des Späteren von dem Früheren, hebt die Freiheit nicht auf, sondern fordert sie. Um es noch etwas anders auszudrücken: Das Spätere in der Entwicklung ist abhängig nicht bloß von dem Früheren, sondern auch von dem Zukünftigen. Die Zukunft existirt für

uns aber nur dadurch, daß wir wollen, daß wir Zwecke setzen und realisiren. Die positive Freiheit des Willens wird durch seine Productivität bewiesen, dadurch, daß er etwas Neues setzt. „Die größte Freiheit ist die schöpferische That. Wer schafft, ist der Freieste. Die Männer der Geschichte, welche eine neue Periode, ein neues Leben in Kunst und Wissenschaft, Staat und Kirche beginnen, können dies nur, weil sie positiv freie Geister sind.“ (Abh. z. syst. Ph. S. 72 H.)

b. Der Wille ist nicht bloß vom Verstande, sondern auch der Verstand vom Willen abhängig, was der Determinismus übersieht. Abhängig ist der Verstand vom Willen nicht bloß in der practischen, sondern auch in der theoretischen Erkenntniß.

Daß der Verstand in der practischen Erkenntniß d. h. in der Erkenntniß, die sich auf das practische und sittliche Leben bezieht, selbst abhängig ist vom Willen, ergiebt sich schon aus dem, was wir über das Verhältniß von Wille und Erkenntniß angegeben haben. Erst dadurch, daß ein Gedachtes gewollt wird, hat es die Bestimmung des Guten. Diese Erkenntniß hat der Verstand daher überall nicht aus sich, sondern aus dem Willen. Damit überall das Sittliche erkannt werde, muß es gewollt werden. Daher sagt man auch: die Erkenntniß des Sittlichen ist in jedem Menschen davon abhängig, was er selbst ist. Ohne daß das menschliche Herz an der Sache betheiligt ist, gelingt die practische Erkenntniß überhaupt nicht. Die Bildung und Beschaffenheit der Intellectualität ist hier abhängig von der Bildung und Beschaffenheit der Moralität im Menschen. Wir selbst müssen freie Wesen sein, um die Freiheit zu erkennen. Wer nicht in sich wahrhaftig ist, erkennt die Wahrheit nicht. In sittlichen Dingen geht die Praxis selbst der Erkenntniß vorher. Woher sollen wir diese Erkenntniß nehmen, wenn nicht aus der That selbst. Kann der bloße Verstand eine sittliche Welt erzeugen? Woher will er sie kennen, wenn der Wille nicht ist, der die Wurzel der sittlichen Welt ist. Also der Verstand ist auch vom Willen abhängig.

Auch in der theoretischen Erkenntniß des bloß Seienden, abgesehen von aller moralischen Bestimmung, ist der Verstand vom Willen abhängig. Denn die Erkenntniß muß selbst gewollt sein, damit wir sie besitzen. „Der Mensch ist nicht bloß verantwortlich für sein Handeln, sondern auch für sein Wissen. Sein kann er dies nur, sofern das Wissen ein durch Freiheit

erworbener und gewollter Besitz ist. Deshalb wird auch mit Recht gestraft und getadelt, wer aus Unwissenheit fehlt, wenn die Unwissenheit verschuldet ist, was sie nur sein kann, wenn die Erkenntniß des Verstandes vom Willen abhängig ist.“ (Abh. z. syst. Ph. S. 74 H.)

Man geht hierbei von dem schiefen Gegensatze zwischen Erkennen und Wollen aus. „Dem Wollen geradezu entgegengesetzt ist aber nicht das Erkennen, sondern das Müssen. Der Wille muß nicht, weil er frei ist, und wer muß, will nicht. Dem Erkennen direct entgegengesetzt ist nicht das Wollen, sondern das Handeln; das eine ist die innere, das andere die äußere Thätigkeit.“ (Abh. z. syst. Ph. S. 74 H.) Das Erkennen kann wie das Handeln gewollt sein. Beide also, Erkennen und Handeln, können naturnothwendig und frei d. h. gewollt sein und der sittlichen Beurtheilung unterliegen.

In dem Erkennen und dem Handeln sind wir nicht schlechthin frei, sondern in beiden sind wir auch von der Natur abhängig, welche die Stoffe für das Erkennen wie für das Handeln liefert. Wäre aber alles Erkennen und Handeln nur ein Müssen, so könnte kein sittliches Urtheil stattfinden; in beiden muß daher auch ein Wille oder Freiheit sein.

Auch von der Erkenntniß gilt, was vom Handeln gilt. Haben wir erkannt, so sind wir davon ebenso abhängig, wie wir den Folgen unserer Handlungen unterliegen; aber indem wir handeln und indem wir erkennen, in den Acten, die wir vollziehen, sind wir frei und können sittlich beurtheilt werden.

Es giebt daher im Erkennen wohl etwas, was nicht in unserer Gewalt ist, wovon wir abhängig sind, d. i. die bloße Naturseite an der Erkenntniß, die Thätigkeiten des Erkennens, welche nicht gewollt, sondern vom Willen unabhängig in uns entstehen, das bloße Empfinden, Anschauen, Fühlen. Allein es giebt im Erkennen auch etwas, was vom Willen abhängig ist, d. i. die intellectuelle Erkenntniß, welche selbst gewollt sein muß, wenn wir sie besitzen, und die nur durch die freie That des Denkens unser ist.

Es ist das aber gar nicht anders als im Handeln, denn auch dieses ist nicht schlechterdings frei, sondern es hat wie das Erkennen eine Naturseite, wovon wir abhängig sind, das sind die Stoffe, welche durch unsere Handlung formirt und bearbeitet

werden. Aber wie die Handlung daran eine freie Seite hat, welche moralisch beurtheilt wird, so ist es auch im Erkennen.

Der Wille ist also nicht bloß vom Verstande, sondern auch der Verstand vom Willen abhängig, im Moment des Erkennens liegt eine freie That.

Würde der Determinismus nicht anerkennen, daß es wenigstens Freiheit im Denken gebe, so würde er in denselben Fatalismus verfallen, den der Materialismus predigt, dem gegenüber wir aber schon die Freiheit im Denken nachgewiesen haben. Giebt es aber Freiheit im Denken, und ist also im Verstande selbst der Wille thätig, so folgt aus der Freiheit des Denkens auch die Freiheit des Handelns.

Dem Determinismus wie dem Materialismus gegenüber sind wir also berechtigt, sowohl die negative wie die positive Freiheit des Willens festzuhalten.

Auf diese Ueberzeugung stützen sich alle moralischen Wissenschaften, da ihr erster Grundbegriff der der Freiheit ist.

Die Freiheit ist die **Bedingung und Voraussetzung der sittlichen Welt.** Die weitere Betrachtung der sittlichen Welt nach ihren Formen und ihrem Inhalt gehört nicht der Metaphysik, sondern der Ethik an. Hier kam es nur darauf an, die metaphysische Voraussetzung der Ethik darzulegen, die im Begriffe der Freiheit selbst liegt.

Dritter Theil.

Die Vielheit und die Einheit der Dinge, die Welt und Gott.

A. Im Allgemeinen.

Die Metaphysik soll die ersten Grundbegriffe der Wissenschaften expliciren. Formaliter sind diese Grundbegriffe die Begriffe der Substanz und der Erscheinung, der Ursache und der Wirkung, der Vielheit und der Einheit. Materialiter aber sind die ersten Grundbegriffe aller Wissenschaften der Begriff des Geistes und der Materie, der Vernunft und der Natur, der Welt und der Begriff Gottes. Es erübrigt also noch die Entwicklung dieser letzten Begriffe.

Daß die Begriffe der Vielheit und der Einheit der Dinge und die Begriffe von Gott nnd der Welt zusammengehören, ebenso wie die Begriffe der Ursache und des Geschehens mit den Begriffen der Natur und der Vernunft, ist leicht zu zeigen. Denn wenn nur Gott, die Welt aber nicht wäre, so würde auch keine Vielheit der Dinge sein; und wenn nur die Welt, Gott aber nicht wäre, so würde keine Alles umfassende und zusammenhaltende Einheit sein. Denn die Welt ist eine solche Einheit nicht, sie ist vielmehr eine Entzweiung, die wohl auf eine Einheit hinweist, sie selber aber nicht enthält. Hieraus sehen wir, daß die Frage nach der Einheit und Vielheit der Dinge mit der Frage nach dem Dasein und dem Wesen Gottes und der Welt zusammenhängt.

B. Im Besonderen.

I. Die Welt.

1. Der Begriff der Welt.

Natur und Vernunft sind als ein relatives Ineinandersein von Geist und Materie definirt worden. Die Welt ist ein Ineinandersein von Natur und Vernunft. Die Welt umfaßt als Ganzes die Natur und die Vernunft, das nothwendig und das frei Geschehende, und also umfaßt sie auch Geist und Materie. Aus der Verbindung dieser Gegensätze entsteht der Begriff der Welt.

Es ergiebt sich aber schon hieraus, daß der Begriff der Welt ein transcendentaler ist, ein Begriff, den wir zu denken genöthigt sind, von dem wir aber keine entsprechende Anschauung besitzen.

Es läßt sich das leicht noch weiter zeigen. Die Welt ist der Inbegriff aller Erfahrungen, aller äußeren und inneren. Der Inbegriff aller Erfahrungen aber kann selbst kein Gegenstand einer möglichen Erfahrung sein. Freilich nennen wir meistens die Welt den Inbegriff aller äußeren Erfahrung, uud dann haben wir, wenn keine vollständige, so doch eine unvollständige Anschauung.[59]) Allein das ist nicht die Welt, sondern nur ihre eine Hälfte, zur Welt gehört noch der Inhalt aller inneren Erfahrung. Und wenn nun die Welt als Inbegriff aller Erfahrungen gedacht wird, so kann doch der Inbegriff aller Erfahrungen selbst kein Gegenstand einer möglichen Erfahrung sein. Von der Welt giebt es daher keine Anschauung, sie ist ein transcendentaler Gedanke.

Gewöhnlich pflegen wir schon Theile der Welt die Welt zu nennen. So wird der Inbegriff aller Körper Welt genannt oder der Inbegriff aller lebendigen Wesen oder der Inbegriff aller geistigen Wesen. Wenn wir aber alle Theile der Welt sammeln und mit einander verbinden zu der Einheit eines Ganzen, so ist erst dies Ganze der Begriff der Welt. Dies Ganze ist aber kein Object der Erfahrnng mehr.

Der Begriff der Welt bezeichnet aber mehr eine Forderung als eine That unseres Denkens, denn wir haben diese Forderung nie vollzogen, sondern wir überspringen sie, indem

wir alles Erfahrbare und alle Theile der Welt mit einander zu einem Ganzen verbinden. Hätten wir diesen Gedanken vollzogen, so müßten alle unsere Erfahrungen vollständig sein, wir müßten nicht bloß alle Theile der Welt, sondern auch ihre Verbindung im Ganzen erkennen. Diese Erkenntniß besitzen wir aber factisch nicht, sondern sie besteht nur als Forderung in unserem Denken. Zu allen Erfahrungen, die wir machen, denken wir ein Ganzes hinzu, welches alle Erfahrungen umfaßt. Wir beziehen stets alle unsere Erfahrungen auf ein Ganzes, welches die Welt ist. Der Begriff der Welt ist daher auch ein ergänzender Gedanke von allen unseren Erkenntnissen und Wissenschaften. Alles, was die Wissenschaften zum Bewußtsein bringen, stellt das Bewußtsein mit sich selbst in ein Ganzes. Die Welt ist das realisirte System aller Begriffe der Wissenschaften. Dies System aber besitzen wir freilich nicht, wir setzen es nur voraus und denken es als realisirt zu Allem, was wir erkennen, hinzu.

Die Welt, können wir daher auch sagen, ist der Endpunkt aller Inductionen aller Wissenschaften; denn alle Inductionen der Wissenschaften werden zuletzt auf ein Alles umfassendes Ganze bezogen. Jede Wissenschaft setzt in ihrer Induction schon für sich ein solches Ganze, das aber stets nur ein Bruchstück ist; alle zusammen erst sind das Ganze als Endpunkt aller Induction. Und ebenso ist die Welt der erste und höchste Anfangspunkt aller Deduction der Wissenschaften. Der Begriff der Welt ist also ein nothwendiger Gedanke aller Wissenschaften.

2. Die Einzigkeit der Welt.

Aus dem obigen Begriffe der Welt folgt, daß die Welt nur eine ist, denn es kann nur einen Endpunkt aller Induction und nur einen Anfangspunkt aller Deduction geben. Wenn man mehrere Welten im absoluten und nicht bloß im relativen Sinne annimmt, so würde dies auch die Einheit und das Band aller Wissenschaften aufheben. Durch die Annahme mehrerer für sich bestehender Welten würde auch der Zusammenhang aller Erfahrungen aufgehoben werden. Eine zweite Welt würde nie in unsere Erfahrung fallen können, denn fiele sie in unsere Erfahrung, so gehörte sie zum Inbegriff aller Erfahrung

und wäre daher keine zweite Welt, sondern nur ein Theil der ganzen Welt.

Gesetzt aber auch, es gäbe mehrere Welten im absoluten Sinne neben einander, so würde doch, falls man sie als mögliche Objecte des Erkennens setzt, die Wissenschaft sie wieder mit einander zu einem Ganzen verbinden müssen, und dadurch würden sie doch wieder zu einer Welt werden.

Man könnte dann aber wiederum sagen: dies Ganze, welches die Wissenschaft zu denken fordert, sei nur etwas Formales und Subjectives und nichts Reales und Objectives, der Begriff der Welt habe keine objective Realität, sondern nur eine subjective in unseren Gedanken.

Allein wäre nun das der Fall, so gäbe es also doch eine einheitliche Gedankenwelt. In dem erkennenden Geiste würde doch Alles zuletzt sich mit einander zu einem Alles umfassenden Ganzen verbinden müssen. Dies Ganze nun aber wird offenbar zur Erklärung der Empirie gedacht. Wenn es aber der Empirie wegen gedacht wird, so muß man auch annehmen, daß dieser Gedanke nicht bloß subjective, sondern auch objective Realität hat. Man würde also doch wieder dahin zurückkommen, daß es realiter nur eine Welt alles Seins und Denkens giebt. Denn in ihr wird auch alles Sein und alles Denken zusammengehören. Die Welt des Seins und die Welt des Gedankens ist nur ein Ganzes.

3. Die Unendlichkeit der Welt.

1. Da der Begriff der Welt eine Forderung unseres Denkens ist, die jedoch noch nicht realisirt ist, so liegt in dem Begriffe der Welt der Gedanke der Unendlichkeit. Denn die Welt ist das Ganze, das über jede mögliche Erfahrung hinausliegt.

Das Unendliche an dem Begriffe der Welt ist das unendlich Große und das unendlich Kleine.

a. Das unendlich Große.

Die Welt ist das Größte der Dinge, aber ihre Größe ist unendlich. Dies stellt sich namentlich in Beziehung auf Raum, Zeit und Zahl der Dinge dar. Die Welt ist als Inbegriff

aller Erfahrungen, auch der Inbegriff aller Räume und Zeiten und aller Dinge in Raum und Zeit. Alle Dinge haben in der Welt die Stelle ihres Seins und die Zeit ihrer Entwicklung. Aber die Welt umfaßt alle Räume und alle Zeiten und ist daher das unendlich Große, was wir nun in Beziehung auf Raum, Zeit und Zahl betrachten wollen.

α. Das unendlich Große nach dem Raume.

Die Alten dachten sich die Welt im Raume begrenzt. Die Mehrzahl der alten griechischen Philosophen hat die Welt als eine Kugel gedacht. So Platon, Aristoteles. Sie geben ihr die Kugelgestalt, um dadurch ihre Abgeschlossenheit in sich selbst auszudrücken, weil theils der Sinnenschein dafür zu zeugen scheint, indem uns der Himmel als ein Gewölbe erscheint, theils weil sie die vollkommenste Form ist. Diese Vorstellungsart der Alten beruht auch darauf, daß, wie sie sagten, das Unendliche alle Erkenntniß fliehe. Das Unendliche läßt sich schlechterdings nicht ausmessen, nicht zählen, nicht durch Begriffe bestimmen.[60])

Dieser Gedanke der Alten ist aber weit mehr ästhetisch als logisch. Er entspricht ihrem Bestreben, ihre Begriffe anschaulich, in einer Anschauung realisirt, sich vorzustellen. Die Einheit der Welt liegt aber nicht in der Anschauung, sondern nur im Gedanken.

Wenn die Welt eine Kugel ist, so muß sie begrenzt sein. Wenn sie aber begrenzt ist, wird sie von einem Raume begrenzt. Wird sie aber von einem Raume wieder begrenzt, in dem sie ist, so entsteht hier von Neuem die Frage, ob dieser Raum begrenzt oder unbegrenzt ist. Hieraus zeigt sich also, daß diese Vorstellung der Alten nicht haltbar ist. Die Grenze läßt sich nicht denken, denn sie setzt einen Raum neben der Welt, der doch wieder in der Welt sein muß.

Daher ist man nun in der neueren Zeit davon abgegangen. Einige haben gemeint, die Frage dadurch zu lösen, daß sie annahmen, die Welt sei im Raume eine begrenzte Größe, aber der Raum, worin sie ist, sei unbegrenzt. Sie dachten also neben der Welt einen unendlichen leeren Raum. Nur einen Theil dieses Raumes füllt die Welt aus, der übrige unendliche Theil ist leer. So z. B. Gassendi. Gott habe die Welt in den unendlichen leeren Raum gesetzt, unendlich aber

müsse er sein, denn sonst würde Gott die Welt nicht vergrößern können.

Diese Auffassung aber leidet an der Annahme des leeren Raumes. Denn ein leerer Raum ist ein Mittleres zwischen Nichts und Etwas. Den leeren Raum können wir nie als wirklich annehmen, denn er entsteht nur durch Abstraction von dem erfüllten Raum. Der leere Raum ist ein Phantasiebild.

Wenn es einen leeren Raum neben der Welt giebt, so giebt es eigentlich zwei Welten, eine leere und eine volle Welt. Die eine läßt sich in Erfahrung bringen und würde der Inbegriff aller Erfahrungen sein, die andere aber, die leere Welt, läßt sich gar nicht in Erfahrung bringen, denn das Leere macht keinen Eindruck auf die Sinne. Sie würde der Inbegriff aller Nicht-Erfahrung d. h. des Nichts sein.

Deshalb ist denn auch diese Vorstellungsart in der neueren Zeit aufgegeben. Die Modernen neigen weit mehr dahin, die räumliche Ausdehnung der Welt unendlich zu denken. Dies steht mit der neueren Mathematik in Verbindung. Daher geht diese Vorstellungsart auch von Descartes aus. Er dachte die Welt unendlich ausgedehnt, sie habe im Raume oder ihrer räumlichen Ausdehnung nach keine Grenzen. Es gebe daher kein absolutes Maximum der Ausdehnung, sondern die Ausdehnung der Welt sei noch größer als jede gegebene ausgedehnte Größe. Daher nennt auch Spinoza die unendliche Ausdehnung ein Attribut Gottes.

Die moderne Auffassung ist also total verschieden von der antiken. Nach dieser ist die Welt begrenzt und endlich, nach jener unbegrenzt und unendlich.

β. Das unendlich Große nach der Zeit.

Hat die Welt nach der Zeit eine endliche oder eine unendliche Ausdehnung oder Dauer?

Auch in Beziehung auf die zeitliche Ausdehnung hat man angenommen, daß die Welt begrenzt und unbegrenzt sei, indem man neben der Welt eine leere Zeit dachte. Die leere Zeit ist der bloße Fluß ohne Inhalt und dieser ist vor allem Anfang des Geschehens und nach allem Ende des Geschehens. Die zeitliche Ausdehnung selbst sei also unendlich, die Welt in der Zeit aber endlich.

Hiergegen gilt aber dasselbe, was gegen den leeren Raum gilt. Die leere Zeit ist eine bloße Abstraction und als real gedacht ein Widerspruch, außerdem eine Zeit, die niemals erfahren werden kann. Denn wir erfahren nur, was in der Zeit geschieht. Nur im Geschehen ist Zeit, wenn Nichts geschieht, ist keine Zeit.

Andere haben gedacht, die Welt sei ihrem zeitlichen Anfange nach begrenzt, ihrem Ende nach aber unbegrenzt. So z. B. Platon. Dahin gehört auch die Vorstellung derjenigen, welche annehmen, daß ins Unendliche Welten auf einander folgen werden. So z. B. Fichte. Der Zeit nach ist ein Progressus ins Unendliche, der Regressus aber ist endlich.

Unendlich aber nach beiden Seiten wird die zeitliche Ausdehnung der Welt von den Systemen der reinen Evolutionstheorie gedacht.

γ. Das unendlich Große nach der Zahl.

Das Unendliche der Welt kann endlich auch in der Zahl der Dinge gedacht werden. Die Vielheit der Dinge ist entweder unbegrenzt, unzählbar oder eine begrenzte Zahl.

Also wäre die Welt unendlich groß dem Raume, der Zeit und der Zahl nach, da sie das über alle Erfahrung hinausgehende Ganze aller Erfahrungen ist.

2. Ist eine unendlich große räumliche, eine unendlich große zeitliche Ausdehnung, eine unendlich große Zahl aller Dinge in Raum und Zeit aber auch wirklich denkbar?

Was ist eine unendliche Zahl von Dingen? Eine unendliche Zahl ist offenbar eine unzählbare Zahl. Aber eine unzählbare Zahl ist keine Zahl mehr. Das Prädicat steht mit dem Subjecte in diesem Urtheile in directem Widerspruch. Wir können wohl zugeben, daß die Zahl der Dinge für uns unzählbar ist, nicht aber, daß sie an sich unzählbar oder unendlich ist.

Versuchen wir dasselbe mit dem Begriffe des Raumes. Was ist eine unendliche räumliche Ausdehnung der Welt? Wir können zugeben, daß die Ausdehnung der Welt über alle unsere Begriffe hinausgeht, aber wenn wir hiervon absehen und den

Begriff objectiv nehmen, was ist denn eine unendliche räumliche Ausdehnung! Sie hat offenbar kein Maaß mehr, wodurch sie gemessen werden kann, die unendliche Ausdehnung hat keine Grenzen, sie ist unmeßbar. Bei einer unendlichen Ausdehnung heben sich daher auch die drei Dimensionen des Raumes auf. Die unendliche Ausdehnung hat keine Tiefe, keine Länge, keine Breite. Die unendliche Ausdehnung ist keine Ausdehnung. So wenig wie die unzählbare unendliche Zahl eine Zahl ist, ebensowenig ist die unendliche Ausdehnung noch eine Ausdehnung.

Dasselbe, was von der unendlichen räumlichen Ausdehnung und der unendlichen Zahl der Dinge gilt, gilt auch von der unendlichen Zeit. Sie ist ohne Grenzen, in ihr ist daher keine Vergangenheit und keine Zukunft und so auch keine Gegenwart, die nur zwischen diesen Grenzen eingeschlossen ist.

Wir würden also zu dem Resultat der Alten kommen: das Unendliche ist nicht. Allein wir selbst haben doch gesagt: die Welt als Inbegriff aller Erfahrungen ist unendlich. Wir würden also zu dem Resultat kommen: die Welt ist endlich und das Unendliche ist nicht, und andererseits die Welt ist unendlich und das Unendliche ist.

Dieser Widerspruch läßt sich nur lösen, wenn wir einen zweifachen Begriff des Unendlichen unterscheiden. Das Unendliche, welches die Alten meinten, und dessen Dasein sie verneinten, weil es sich aller Erkenntniß entzieht, ist das subjectiv Unendliche, das unbestimmt Unendliche. Die Schule nennt es das indefinitum, Hegel die schlechte Unendlichkeit. Das ist die Zahl der Dinge, welche auszumessen über unser Vermögen geht, das sind die Räume und Zeiten der Welt, die wir nicht ausmessen können. Diese Unendlichkeit ist aber nur eine Unbestimmtheit für uns. Wir können im Denken da ins Unendliche vor- und rückwärts nach allen Seiten schreiten, ohne je zu einem Ende zu kommen. Diese bloß subjective Unendlichkeit, das indefinitum, hat kein Dasein.

Das objectiv Unendliche aber nennt die Schule das infinitum, Hegel nennt es die wahre Unendlichkeit. Die wahre Unendlichkeit der Welt besteht darin, daß sie als Inbegriff aller Erfahrungen ein Ganzes in sich ist. Ein Ganzes in sich ist die Welt aber nicht für die Anschauung, denn dieser ist sie

stets nur ein indefinitum, unsere Erfahrung gelangt nicht zu Ende. Ein Ganzes für sich ist die Welt nur für den Gedanken. Die Einheit ihres Gedankens ist ihre wahre Unendlichkeit. Die Welt selbst ist das Maaß für alle Räume, für alle Zeiten, für alle zählbaren Dinge in ihr. Hierin, nicht aber in ihrer Kugelgestalt, besteht ihre wahre Unendlichkeit. Es ist eine Forderung des Gedankens, daß wir die Welt als ein alle Erfahrungen umfassendes Ganze zu allen Erfahrungen, die wir machen, hinzudenken. Der Begriff der Unendlichkeit bezeichnet nur die absolute Vollständigkeit aller möglichen Erfahrungen. Auch diese Vollständigkeit können wir gegenwärtig nicht aus- oder zu Ende denken. Aber das ist nur subjectiv eine Unvollständigkeit, objectiv müssen wir doch die Welt als ein vollständiges Ganze aller Erfahrungen setzen, wodurch also auch die Zahlen, die Räume und Zeiten der Dinge bestimmt sein müssen. Alles, was wirklich ist, ist auch ein Bestimmtes, was gar keine Bestimmung hat, ist auch nicht wirklich. Wenn auch nicht unser Verstand, so würde doch ein uneingeschränkter Verstand die Vollständigkeit aller Erfahrungen, deren Inbegriff die Welt ist, auch bestimmen und festsetzen können.

b. Das unendlich Kleine.

α. Das Letzte der Theilung.

Wenn die Welt ein abgeschlossenes System der Dinge sein soll, so muß dies andererseits auch in den Theilen liegen, woraus das Ganze besteht. Und da entsteht die Frage, ob es ein unendlich Kleinstes der Theilung, absolute Minima giebt, oder ob die Theilung ebenso ins unbestimmt Unendliche gehe, wie man will, daß die Vergrößerung ins unbestimmt Unendliche geht.

Das unendlich Kleine ist das Einfache, welches nicht wieder getheilt werden kann. Die Frage ist also: giebt es etwas Einfaches als Kleinstes, oder geht die Theilung ins unbestimmt Unendliche fort?

Diese Frage wird nun meistens in einem sehr beschränkten Sinne in den Systemen des Atomismus aufgefaßt und erörtert. Das Einseitige liegt schon darin, daß sie nur in Beziehung auf das räumliche Sein aufgeworfen wird. Man fragt nur, ob

es einfache Körper giebt, wobei man voraussetzt, daß es nur Körper giebt, und daß diese ihr Wesen in der räumlichen Ausdehnung haben. Die Frage würde hier nur die sein, ob es absolute Minima der Ausdehnung giebt.

Die Frage nach dem Einfachen oder dem unendlich Kleinen kann aber ebensogut in Beziehung auf das geistige Dasein gestellt werden. Da würde das Einfache nicht Minimum der Ausdehnung, sondern individuelle geistige Substanz sein, wie dies in den Systemen der Monadologie angenommen wird.

Die Frage muß also universell genommen werden, und nicht bloß vom Stadtpunkte der Physik und der Chemie. Sie behandeln diese Frage nur von einem beschränkten Erfahrungsgebiete, von einem Bruchstücke der äußeren Erfahrung aus. Schon auf dem Gebiete der Naturgeschichte ist ein anderer Begriff des Einfachen vorhanden, als auf dem Gebiete der Physik und Chemie. Die Naturgeschichte setzt Individuen. Die Einfachheit des naturhistorischen Individuums liegt nicht in ihrer Materie oder ihrer räumlichen Ausdehnung, sondern in ihrer Form, in ihrem Typus. So nennt man auch die Erde wohl ein Atom. Im bloß materiellen Sinn, ihrem bloßen räumlichen Sein nach kann man sie nicht so nennen, denn da ist sie nicht einfach. Es kommt also darauf an, diese Frage nicht über's Knie zu brechen, sie nicht vom Standpunkt irgend einer besonderen Erfahrung, sondern vom Standpunkte aller Erfahrung zu beantworten.

Ferner wird diese Frage auch insofern nicht richtig aufgefaßt, als man dabei meistens nur nach der physischen und chemischen Theilbarkeit fragt, wobei man zugleich die mathematische und logische Theilbarkeit von sich wegschiebt. So sagt man, bei den Atomen komme es nur darauf an, daß sie physisch nicht weiter theilbar seien, ob sie es auch logisch oder mathematisch seien, sei einerlei. Wir mögen zugeben, daß dies für die Physik vielleicht einerlei sein kann, denn sie ist überhaupt nicht Philosophie. Für die Philosophie ist es aber nicht einerlei. Denn die Frage ist die, ob alle Unterscheidung und Zerlegung zuletzt auf das unendlich Kleine oder Einfache kommt oder nicht. Darin Grenzen der Forschung willkürlich für die Zwecke irgend einer besonderen Wissenschaft anzunehmen, entspricht überall nicht der Fragestellung. Denn das

unendlich Kleine ist überall kein Gegenstand der Empirie, sondern nur der Speculation.

Die Empirie kennt offenbar keine Grenzen der Theilung und auch kein absolut Kleinstes. Alle Grenzen, welche die Empirie setzt, sind nur jeweilige Grenzen der Theilung. Die Alten sahen die vier Elemente als das Untheilbare an, dann hat die Chemie die Theilung immer weiter getrieben und ist zu mehr als 60 einfachen Stoffen gekommen. Allein es sind das doch nur jeweilige Grenzen der Theilung, und wir wissen nicht, ob wir darin nicht noch weiter kommen werden. Denn die genauere Forschung geht auf immer größere Verschiedenheiten. Alle chemisch einfachen Stoffe sind aber stets noch mechanisch weiter theilbar, und mechanisch kennen wir keine Grenzen der Theilung wenigstens geht da die Theilung bis in das Unendliche. Die Forschung lehrt uns, immer kleinere Theile unterscheiden. Empirisch, kann man daher weit mehr sagen, geht die Theilung in das Unendliche, nämlich in das unbestimmt Unendliche, als daß sie ein Ende habe. Dies beweist die Geschichte der Wissenschaft und der Forschung. Auf dem Wege der Empirie wird das Einfache nicht gefunden. Denn was so gefunden wird, ist wenigstens mathematisch oder logisch noch immer weiter theilbar oder wenigstens unterscheidbar.

Im Grunde ist dies Suchen nach dem unendlich Kleinen und demgemäß die Theilung in jeder Wissenschaft vorhanden, und zwar ist nach ihrem besonderen Erfahrungsgebiet das unendlich Kleine ein verschiedenes. Die Sprachforschung zerlegt alle Sprachen auch bis auf Theile, welche sie für einfach oder für Atome hält. Dies sind die einfachen Laute oder Buchstaben. Allein auch darin ist ein Schwanken, indem bei verschiedenen Sprachen das Alphabet ein verschiedenes ist. Und auch die Laute und Buchstaben, welche man durch diese empirische Theilung findet, sind nicht das Einfache, da fast an jedem Buchstaben eine verschiedene Betonung und Aussprache unterschieden wird. A ist in verschiedenen Sprachen nicht dasselbe A, und in ein und derselben Sprache ist es noch ein Unterscheidbares und also nicht das Einfache. Auch hier führt die Empirie nur scheinbar zum Letzten.

Jede Wissenschaft also betreibt in ihrer Art die Theilung ins Unendliche und findet das unendlich Kleine nicht. Die Physiologie kennt für sich ein anderes Letztes der Theilung als

die Chemie und die Physik nach ihr ist das Letzte der Theilung die Zelle, woraus alle Organismen bestehen. Allein in der Zelle pflegt die Physiologie dann selbst noch wieder Theile, wenn auch nicht zu trennen, so doch zu unterscheiden. Auch hier geht die Theilung ins Unbestimmte.

Jede Wissenschaft gelangt in diesem Geschäfte der Theilung zu anderen Elementen. Die Psychologie Herbart's z. B. gelangt durch die Zerlegung der Vorstellungen zu der Ansicht, daß das Einfache von allem Zusammengesetzten im Geiste die Empfindungen der Sinne seien.

Es würde nicht schwer sein, durch alle besonderen Wissenschaften dies hindurchzuführen; auch die politischen, die ökonomischen Wissenschaften, die Aesthetik, die moralischen Wissenschaften suchen die letzten Theile von allem Zusammengesetzten; und jede findet da nach ihrem besonderen Erfahrungsgebiete andere letzte und einfache Theile.

Es ist nun doch offenbar eine Arroganz, wenn eine der besonderen Wissenschaften das Einfache, was sie gefunden zu haben meint, für das Einfache der anderen Wissenschaften ausgiebt, als sei ihr Einfaches das Einfache aller Wissenschaften. So wenn die Chemie ihre Atome d. h. die Gewichtstheile chemischer Mischung für die Atome aller Wissenschaften ansieht, da offenbar die Laute der Sprache ebenso gut Atome sind, als die Gewichtstheile der chemischen Mischung.

Es war zuerst nothwendig, daß wir die Universalität dieser Frage für alle Wissenschaften hervorhoben und daß sie empirisch gar keine Lösung findet. Denn alle letzten Theile, welche die Empirie auffindet, sind nur relativ letzte Theile, sie sind stets noch wieder theilbar. Empirisch geht also die Theilung ins Unendliche, d. h. in indefinitum, in das unbestimmt Unendliche. Wir dürfen nie meinen, empirisch jemals mit dieser Forschung wirklich zu Ende zu kommen.

Die Annahme, daß es ein unendlich Kleines als letzten und einfachen Theil aller Theilung giebt, kann sich daher selbst nur auf den Gedanken gründen. Der Gedanke verlangt in allem Erkennen ein Letztes. Der unendliche Progressus und Regressus entspricht der Vernunft nicht. Die Vernunft setzt stets ein Letztes, einen letzten Zweck in allem Erkennen. Diese Setzung eines Letzten geht stets über alle Erfahrung hinaus und ist ideal und

transscendental. Die Vernunft setzt daher auch ein Letztes der Theilung als unendlich Kleines. Die Frage der Atomistik, der Monadologie ist daher gar keine Frage der Empirie, sondern der Metaphysik.

β. Die Atomistik der Corpuscularphilosophie.

Ein solches Letzte der Theilung, ein unendlich Kleines ist nun verschieden angenommen.

Die Systeme der Atomistik im engeren Sinne, d. h. der Atomistik der Corpuscularphilosophie von Leukipp, Demokrit, Epikur behaupten, das Letzte aller Theilung, das unendlich Kleine, seien einfache Körper. Diese sind nicht mehr wahrnehmbar, sondern unsichtbar. Alle wahrnehmbaren Körper sind vielmehr aus Atomen d. h. aus einfachen unsichtbaren Körpern zusammengesetzt. Sie hielten diese einfachen kleinsten Körper für unzerstörbar, ungeworden, ewig und unveränderlich. Die Alten nahmen an, daß sie alle von derselben Materie seien; der materiellen Qualität nach sollten sie sich nicht von einander unterscheiden. Sie unterscheiden sich von einander nur durch ihre Größe und Gestalt. Jedes Atom hat eine unveränderliche Gestalt. Ihrer soll es eine unendliche Anzahl geben.

Die Annahme, das Einfache seien solche kleine Körper, hat seinen Grund in dem Materialismus der Alten, des Demokrit und Epikur. Nach ihnen ist Alles ein Körper, auch die Seele, der Geist. Und das Wesen der Körper finden sie nicht in ihren bewegenden Kräften, sondern in ihrer räumlichen Ausdehnung, wie Cartesius. Daher ist jedes Atom eine unveränderliche, untheilbare Gestalt, die einen kleinsten vollen Raum umschließt. Die Untheilbarkeit der Atome liegt in ihrer absoluten Härte, welche jeder Spaltung trotzt. Die Atomistik ist physikalisch.

Diese ältere Atomistik hat zwei Modificationen erfahren.

Der neuere chemische Atomismus nimmt an, daß die Atome qualitativ, der Materie nach verschieden seien. Zuerst ist das von theosophischen Chemikern geltend gemacht. Das Wesen der Atome liegt nicht mehr nothwendig in der Gestalt.

Die zweite Modification ist die von Gassendi. Er erneuerte die Atomistik der Alten und verband sie mit der Annahme eines lebendigen Gottes. Die Atome seien die erste Materie, welche Gott im Anfange geschaffen hat. Sie sind also nicht ewig; auch

ihre Verbindungsformen hat Gott von Anfang an gesetzt.[61]) Seine Ansicht hat viele Anhänger gefunden, da Gassendi die antimoralischen und antireligiösen Ansichten der alten Atomistik durch seine Annahme eines schöpferischen Gottes abwehren konnte.

γ. Die Monadologie.

Eine Atomistik ganz anderer Art ist die Monadologie. Sie gehört der neueren Philosophie an, tritt zuerst bei J. Bruno auf und ist namentlich von Leibniz und Herbart ausgebildet.

Leibniz nimmt auch Atome an. Da er aber Idealist ist, so sind seine Atome keine kleinsten einfachen Körper, sondern geistige einfache Substanzen, seelenartige Wesen. Aus ihrer Aggregation sollen alle zusammengesetzten Erscheinungen der Welt hervorgehen. Jede Monade ist von der anderen qualitativ verschieden. Das ist also auch ein qualitativer Atomismus, jedoch auf der Grundlage des Idealismus.

Endlich nimmt auch Herbart (Wolf) Atome an, jedoch Atome, welche an sich ohne körperliche Ausdehnung und zugleich ohne geistige Kräfte sind. Jedes Atom soll sich gleichfalls qualitativ von jedem anderen unterscheiden. Auch dies ist ein qualitativer Atomismus.

Alle diese Systeme der Atomistik, der quantitativen und qualitativen, die Monadologieen von Leibniz und Herbart stimmen in einem Punkte überein, so abweichend sie auch in den anderen sein mögen: sie setzen die einfachen Substanzen, seien sie Körper oder Seelen, quantitativ oder qualitativ von einander verschieden, außer allen Zusammenhang mit einander. Sie stehen ins Gesammt im Gegensatze zur Einheit der Welt. Denn sie nehmen an, daß die einfachen Substanzen getrennt sind und ohne realen Zusammenhang mit einander stehen.

In der universellsten Form thut das die alte Atomistik, indem sie annimmt, daß jedes Atom von jedem anderen durch einen leeren Raum getrennt sei. Sie nimmt eine zusammenhangslose Vielheit einfacher körperlicher Substanzen an. Diese Lehre hebt die Einheit der Welt auf. Nichts bindet die Atome zusammen als der leere Raum, in dem sie zufällig mit einander einen Haufen oder ein Aggregat bilden. Ein Aggregat ist keine Einheit, sondern nur eine Vielheit. Nicht eine Welt giebt es da, sondern so viele, als es Atome giebt.[62])

Die Atomistik in den empirischen Wissenschaften pflegt nicht so weit zu gehen. So nimmt z. B. die Chemie an, daß alle Atome in gewissen beständigen Proportionen, in gewissen gesetzmäßigen Formen sich verbinden. Da sind also nicht bloß Atome in zusammenhangsloser Vielheit, sondern zuleich allgemeine Gesetze ihrer Verbindung. Diese Gesetze würden die Welt sein. Allein das beweist nur, daß die empirische und philosophische Atomistik nicht völlig übereinstimmen. Die philosophische setzt leere Räume, um die Zusammenhangslosigkeit der Atome zu denken.

In diesem Punkte unterscheiden sich die Monadenlehren des Leibniz und Herbart von der Atomenlehre der Corpuscularphilosophie nicht. Denn auch jene heben den realen Zusammenhang der Monaden in der Einheit einer Welt auf. Leibniz setzt statt dessen die präſtabilirte Harmonie. Herbart sagt, das Zusammen der einfachen Substanzen sei nur eine ihnen selbst zufällige Ansicht des Denkens. Wirklich sind sie nicht zusammen, sondern dies sind sie nur im Denken. Also den Zusammenhang des Einfachen in der Einheit der Welt heben auch sie auf. Nur stellen sie sich dies nicht so bildlich vor als die alte Atomistik durch ihre leeren Zwischenräume. Diese drückt nur in der Weise der Phantasie die Zusammenhangslosigkeit aus. Jede Monade ist nach Leibniz und Herbart eine Welt für sich, alle zusammen sind keine Welt, sondern nur Aggregate.[63])

Da nun alle Systeme der Atomistik in diesem Punkte mit einander übereinstimmen, so liegt hierin auch ihr gemeinschaftlicher Mangel. Die Atomistik fehlt nicht darin, daß sie ein Letztes der Theilung, ein Einfaches annimmt, sondern darin, daß sie es als eine ursprüngliche zusammenhangslose Vielheit setzt.

Gegen diese Auffassung müssen wir die Einheit der Welt festhalten. Diese wird bewiesen durch die Zusammengehörigkeit aller unserer Erfahrung, durch die reale Wechselwirkung der Dinge und durch die Einheit der Wissenschaft, die wir erstreben.

Alle unsere Erfahrungen gehören zusammen, subjectiv in uns und objectiv in den Dingen, woran wir sie machen. Dies hebt die Atomistik auf, wenn sie eine ursprüngliche zusammenhangslose Vielheit von Atomen annimmt. Erfahrung ist nur möglich, wenn die Welt der Inbegriff aller Erfahrungen ist.

Dasselbe beweist die reale Wechselwirkung der Dinge, welche wir schon früher betrachtet haben.[64]) Giebt es eine solche, so

muß es auch ein einheitliches Allgemeines geben, das die auf einander agirenden Dinge zusammenhält und verbindet, d. i. eine Welt, ein Gesetz, das höher steht als die agirenden Dinge. Aber auch dies hebt die Atomistik auf. Durch den leeren Raum hindurch kann Nichts wirken; wirkt es, ist er nicht leer, sondern erfüllt; bleibt er aber leer, so ist keine Wirkung da. Leibniz und Herbart sind dessen gradezu geständig. Die Wechselwirkung der Dinge setzt die Einheit der Welt voraus.

Endlich wird sie auch bewiesen durch die Einheit der Wissenschaft. Die subjective Einheit des Begriffssystems kann nicht sein ohne eine objective. Die Welt ist ein objectives System. Am entschiedensten hebt das Herbart auf.

Setzen wir also ein Einfaches, ein Letztes der Theilung, so können wir es nicht als ein zusammenhangsloses Vieles annehmen, sondern das Einfache muß so aufgefaßt werden, daß es zugleich als Bestandtheil des Ganzen gedacht werden kann. Nach der einseitigen atomistischen Auffassungsweise hebt das einzelne Atom das Ganze auf und setzt sich an seine Stelle.

Das Zweite ist nun die Frage, was wir als das Einfache zu setzen haben.[65])

Das Einfache kann nicht in der räumlichen Ausdehnung, sondern nur in den Kräften der Substanzen liegen.

Die alte Atomistik oder die Atomistik im engsten und ursprünglichsten Sinne nimmt als das Einfache absolute Minima der Ausdehnung an. Davon liegt der Grund nicht darin, daß sie Atomistik ist, sondern darin, daß sie überhaupt das Wesen der Dinge in ihrer räumlichen Ausdehnung findet. Wir haben nun aber schon im ersten Abschnitte der Metaphysik bei dem Begriffe der Materie gezeigt, daß das Wesen der Dinge nicht, wie Cartesius meinte, in ihrer räumlichen Ausdehnung liege. Minima der Ausdehnung sind stets theilbar, bloß ausgedehnte Atome können nur im Gleichgewicht, nicht in Bewegung sein.

Das unendlich Kleine oder das Einfache ist nichts Extensives, sondern nur ein Intensives. In der Ausdehnung kann das unendlich Kleine nie gefunden werden, man kann es da nur aus Mißverständniß suchen wollen. Das unendlich Kleine liegt in dem Intensiven. Dies sind aber die Kräfte der Substanzen. Sie sind das Untheilbare, Ursprüngliche, das Letzte der Theilung und das Erste des Anfanges, denn durch sie sind alle Erschei-

nungen und Wirkungen bedingt. Aber Alles, was in die Erscheinung tritt, ist nun ins Unendliche, in indefinitum theilbar, die Empirie kommt in dem Geschäfte der Theilung nie zu Ende. Das unendlich Kleine und Untheilbare liegt den Erscheinungen in den Kräften, die Alles bewirken, zu Grunde. Die Hälfte eines Geistes ist nichts oder wie ein Ganzes untheilbarer Geist. Dasselbe gilt auch von den bewegenden Kräften. Die Bewegungen lassen sich theilen, nicht aber die sie bedingenden Kräfte.

An dem Begriffe der Welt haben wir nun noch eins hervorzuheben. Die Welt ist eingeschlossen gleichsam in dem unendlich Großen und dem unendlich Kleinen. Beides fällt in ihr nicht zusammen, sondern sind ihre äußersten Grenzen des Gedankens. Das unendlich Kleine ist eine Vielheit von untheilbaren Kräften, welche alle Erscheinungen bedingen. Das unendlich Große ist eine Einheit, die Welt als Ganzes, als Inbegriff aller Erfahrung. Beides ist in ihr in Differenz, die Einheit mit der Vielheit der Dinge, das Allgemeine mit dem Besonderen, das Ganze mit den integrirenden Theilen.

Da in ihr eine solche Differenz ist zwischen dem Ganzen und den Theilen, der Einheit und der Vielheit, dem Allgemeinen und Besonderen, so ist die Welt auch nicht das vollkommene Sein, sondern sie ist nur der Inbegriff aller veränderlichen Dinge. Ihre Unvollkommenheit liegt in ihrem Werden. Die Welt wird und daher ist sie nicht das Sein, welches sie werden soll. Ihren Zweck hat sie nicht erreicht, und daher ist sie das unvollendete Sein. Das vollendete Sein liegt in der Zukunft, es ist noch nicht wirklich. Darin liegt die Endlichkeit der Welt.

Vollendet wird sie erst sein in der Erreichung ihres Zweckes. Daher wird sie aber auch dauern, bis er erreicht und realisirt ist. Und dauern werden mithin auch die einzelnen Wesen, welche an der Realisirung des Weltzwecks betheiligt sind.[66]) Denn das Ganze kann nur in und mit den einzelnen Wesen vollendet sein. Haben sie ihren Zweck erreicht, so haben sie ein beständiges und ewiges Sein.

II. Gott.

Der letzte und höchste Gegenstand des Erkennens ist Gott oder das Absolute, wie ihn die Philosophie meistens nennt. Alle Wissenschaften sind also zuletzt Theile der Kosmologie und Theologie. Alle Wissenschaften von dem Geiste und den Körpern, von der Natur und der Vernunft, von dem Ganzen und den einzelnen Wesen, sind Theile der Kosmologie, sie gehen alle ein in die Kosmologie. Aber der höchste und letzte Gegenstand des Erkennens ist nicht die Welt, sondern Gott. Im Grunde sind schließlich alle Gelehrten, welche ihre specielle Wissenschaft zu Ende führen, Kosmologen und Theologen. Denn Gott ist die vollkommene Wahrheit, welche alle Wissenschaften suchen. Die vollkommene Wahrheit umfaßt auch die Wahrheiten aller Wissenschaften, sie wird nur in den Wahrheiten aller Wissenschaften und mit ihnen zumal erkannt. Nicht eher wird daher auch Gott erkannt sein, als bis alle Wissenschaften vollendet sind. Die Erkenntnisse aller Wissenschaften greifen in einander ein, sie verketten sich zu einem Systeme. Die vollkommene Wahrheit, welche Gott ist, kann nicht durch eine Wissenschaft, sondern nur durch das System aller Wissenschaften erkannt werden. Daher nun aber müssen wir auch annehmen, daß zuletzt alle Wissenschaften in die Theologie eingehen, und alle Gelehrten Theologen werden. Das ist nicht die Theologie als eine besondere Facultätswissenschaft, denn sie repräsentirt nicht das System aller Wissenschaften, sondern die Theologie, worin das System aller Wissenschaften auf- und eingeht. Sie kann keine Wissenschaft von sich ausschließen, auch die Naturwissenschaften muß sie in sich aufnehmen. Erkennt irgend eine Wissenschaft eine Wahrheit, so liegt diese auf dem Wege zur Erkenntniß Gottes. Von der Theologie könnte man eine Wissenschaft nur ausschließen, wenn, was sie erkennt, nicht Wahrheit wäre.

1. Gott und die Welt.

a. Die Zweiheit von Gott und der Welt.

Wir setzen Gott als den höchsten und letzten Gegenstand des Erkennens. Daher müssen wir auch annehmen, daß es eine Erkenntniß Gottes aus der Welt giebt, worin wir sind und

leben. Für uns, die wir Gott erkennen oder erkennen wollen, ist daher auch die Welt mit Gott zumal gesetzt. Denn indem wir Gott denken als die vollkommene Wahrheit, die wir nicht sind, und die wir nicht haben, setzen wir jedenfalls eine Zweiheit. Wir setzen Gott und uns, die wir die vollkommene Wahrheit suchen und erkennen wollen. Das Wir ist die Welt, welche Gott erkennen will und noch nicht erkannt hat. Aus der Sehnsucht nach der vollkommenen Wahrheit, welche in allen Wissenschaften und in allen erkennen Wollenden ist, entspringt der Begriff von Gott. Diese Sehnsucht nach dem Absoluten ist ein Zeugniß vom Absoluten.

Wenn die Philosophie die Grundbegriffe aller Wissenschaften erklären soll, so kann sie diese Aufgabe nur lösen, wenn ein Absolutes ist, worin zuletzt Alles seine Erklärung findet. Wenn die Philosophie eine Wissenschaft von den Grundbegriffen aller Empirie erstrebt, so muß sie auch ein Sein setzen, das dem absoluten Wissen entspricht. Die vollkommene Wahrheit setzt auch ein absolutes Sein voraus. Wer wissen will, will das vollkommene Wissen. Das vollkommene Wissen aber setzt einen Gegenstand voraus, der demselben entspricht. Wer denkt, um zu wissen, denkt auch nothwendig ein Absolutes.

Aber das Absolute können wir ohne die Grundbegriffe aller Empirie nicht erkennen. Also setzen wir nothwendig eine Zweiheit, Gott und die Welt.

Wir können wohl einräumen, daß der Inhalt beider Begriffe, der Welt und der Gottheit, derselbe ist, aber die Art ihrer Setzung ist eine verschiedene, und die doppelte Art der Setzung desselben Inhalts ist eine verschiedene.

Ihrem Inhalte nach berühren und decken sich fast die Begriffe von der Welt und von Gott. Denn wenn Gott die vollkommene Wahrheit ist, worin alles Sein dem Denken gleich ist, so muß diese vollkommene Wahrheit auch die Wahrheit aller einzelnen Wissenschaften in sich begreifen, welche wir von der Welt und allen ihren Theilen besitzen. Alles Sein und alles Denken der weltlichen Wahrheit muß auch in Gott oder der vollkommenen Wahrheit sein.

In diesem Inhalte aber berühren und decken sich fast beide Begriffe, denn auch die Welt, sagten wir, sei das realisirte System aller Begriffe. Wenn die Welt dies gegenwärtig noch

nicht ist, so würde sie es doch sein, wenn ihr Ziel erreicht wäre. Was wir von Gott wissen, dasselbe können wir auch in der Welt wissen, und umgekehrt. Der Inhalt congruirt zuletzt.

Aber die Art der Setzung beider Begriffe ist eine verschiedene. Gott ist das Seiende, welches vollkommen ist; die Welt ist das Seiende, welches vollkommen wird. Gott ist das Vollkommene im Sein oder seiend, die Welt aber im Werden oder werdend. Der Unterschied liegt nicht in dem Inhalte beider Begriffe, sondern in ihrer verschiedenen Setzung.

Daß wir aber denselben absoluten Inhalt zweifach, seiend und werdend, setzen müssen, hat seinen Grund einmal darin, daß wir die Erkenntniß Gottes nur aus der Welt gewinnen können. Sie ist der Erkenntnißgrund des absoluten Seins.[67]) Dann aber darin, daß wir das absolute Wissen nicht besitzen, sondern suchen. Also müssen wir einen absolut seienden Gegenstand annehmen, der der Sachgrund ist von Allem in der Welt. Alles, was wir denken, müssen wir daher zweifach denken: als das Vollkommene im Sein oder als Gott und als das Vollkommene im Werden oder als die Welt.

b. Die Systeme, welche die Zweiheit von Gott und Welt leugnen.

Die Systeme nun, welche diese Zweiheit der Setzung nicht anerkennen und daher Gott und die Welt zusammenfallen lassen, sind die pantheistischen Systeme.[68])

Man muß aber zwei Arten des Pantheismus unterscheiden, den Pantheismus der Immanenz und den der Evolution, denn die Einheit in der Setzung von Gott und Welt kann von zwei Seiten angesehen werden.

Sie kann entweder so sein, daß nur Gott ist und in ihm die Welt aufgeht und gleichsam verschwindet. Nur Gott ist, und was sonst noch zu sein scheint, ist nur ein Modus, der einen göttlichen Substanz. Das ist der Pantheismus der Immanenz. Im Alterthum haben ihn die Eleaten gelehrt, bei denen alle weltliche Wahrheit in lauter Schein und Täuschung sich auflösen sollte. Daher erkennen sie außer Gott gar keine Natur und keine Welt. Sie leugneten die Vielheit der veränderlichen Dinge. Alles ist die eine beständige und ewige Wahrheit Gottes.

In neuerer Zeit hat vorzugsweise Spinoza den Pantheismus der Immanenz gelehrt. Nur ein Wesen existirt, Gott, Alles was außer Gott zu sein scheint, ist nur in ihm eine Modification seines Seins. Auch Spinoza negirt die Vielheit der Dinge, der Mensch und alle übrigen Wesen der Welt haben kein selbstständiges Dasein und Fürsichsein, sie sind nur Modi Gottes. Er negirt das Werden und Geschehen in der Welt, es existirt nur in unserer Imagination. Geburt und Tod, Entstehen und Vergehen ist, richtig betrachtet, in der absoluten Substanz Gottes kein Tod und keine Geburt. Denn die absolute Substanz bleibt sich darin stets gleich. Nur für uns, für unsere Imagination stellt es sich als eine Veränderung dar.

Mit Recht hat man diesen Pantheismus der Immanenz Akosmismus genannt; er leugnet nicht Gott, sondern die Welt.

Der zweite Pantheismus ist das System der Evolution von Heraklit und den Stoikern. Auch hier fällt Gott und die Welt zusammen. Aber Gott geht in der Welt auf. Sie kennen das Vollkommene nur im Werden. Sie anerkennen ein Absolutes, ein Vollkommenes. Das Absolute ist das Universum in seiner Totalität und Einheit. Aber das Vollkommene ist nicht, sondern wird.[69])

Der Pantheismus der Evolution läßt verschiedene Vorstellungsarten zu. Leibniz hat sie durch mathematische Symbole zu veranschaulichen versucht. Er unterscheidet die Systeme des Parallelogramms, der Kreisbewegung und der Hyperbel.

Nach dem System des Parallelogramms erhält sich im Werden die gleiche Vollkraft der Welt dadurch, daß sich Alles in ihr stets wieder ausgleicht. Der Verlust des Einen ist der Gewinn des Anderen. Wo die Macht des Einen sich verringert, vermehrt sich die Macht des Anderen. Die eine Unvollkommenheit auf der einen Seite, gleicht sich aus durch die andere Vollkraft auf der anderen Seite. Es ist also ein steter Wechsel, und darin erhält sich die gleiche Vollkraft der Welt.

Das System der Kreisbewegung findet sich bei Heraklit und den Stoikern. Die Welt wird bis zu einem höchsten Punkt stetig vollkommener. Hat sie diesen erreicht, so kehrt sie wieder in den ersten anfänglichen unvollkommenen Zustand zurück, um von Neuem diesen Kreis zu durchlaufen. Das ist die ewige Wiederkehr aller Dinge in Gott.

Nach dem System der Hyperbel wird die Welt immer vollkommener, ohne es je ganz zu sein. Die Hyperbel erreicht nie ihren Abschluß. Hier wird ein erster unvollkommener Anfang, ein stetes Fortschreiten, aber eine Unerreichbarkeit des vollkommenen Zieles angenommen.

Mit den Systemen des Pantheismus können wir nicht übereinstimmen. Wenn wir auch zugeben können, daß die Begriffe der Welt und der Gottheit sich in ihrem Inhalte berühren und ausgleichen, so müssen wir doch eine zweifache Setzung dieses Inhalts annehmen, das seiende Vollkommene, welches Gott ist, und das werdende Vollkommene, welches die Welt ist. Wir müssen zwei Subjecte setzen: uns selbst, die wir Gott erkennen oder erkennen wollen, und Gott.

Gegen den Pantheismus der Immanenz müssen wir geltend machen, daß nicht bloß Gott, das Vollkommene im Sein, sondern auch wir oder die Welt sind. Denn wir können die Vielheit der veränderlichen Dinge nicht als einen bloßen Schein der Imagination setzen. Wenn außer dem Absoluten, welches Gott ist, nichts ist, so ist doch außer Gott sein Begriff in uns. Daher ist nicht nur Gott, sondern auch sein Bild oder sein Begriff in uns, die wir ihn denken. Wir sind aber nicht, was wir im Begriffe des Absoluten denken, denn wir sind nicht absolut. Also ist außer dem Absoluten das endliche Subject, welches das Absolute denkt und selber nicht absolut ist, sondern erst wird.[70]) Der Pantheismus der Immanenz, sagt Fichte, ist nur durchführbar, solange man nicht auf sein eigenes Denken reflectirt, sondern sich nur im Absoluten verliert. Sobald man aber auf sein eigenes Denken reflectirt, so sieht man auch, daß außer dem Absoluten sein Begriff in uns ist. Man kann sagen: in Gott ist Alles eins, es ist keine Vielheit, kein Entstehen und Vergehen für Gott; allein für uns ist es doch. Reflectiren wir auf unser eigenes Denken, so können wir den Schein davon in uns nicht leugnen. Also muß ich doch denken, denn in Gott selbst kann selbst der Schein davon nicht sein. Wenn ich also doch selber den Schein denke, so bin ich. Und außer Gott ist sein Bild in mir. Wenn der Schein der Vielheit und der Veränderung in mir ist, so stimmt also auch mein Denken noch nicht mit dem göttlichen Denken

überein. Also ist auch eine Differenz zwischen meinem Denken und dem absoluten Sein. Also ist auch außer Gott eine Welt, d. i. eine Vielheit veränderlicher Dinge, wovon in mir ein Schein ist. Denn dieser kann nicht sein ohne eine objective Vielheit veränderlicher Dinge. Wir müssen die Welt und Gott setzen.

Der Pantheismus der Evolution will kein Seiendes, welches vollkommen ist, sondern nur ein Seiendes, welches vollkommen wird entweder im gleichen Wechsel oder im Kreislauf oder in der Hyperbel. Dem gegenüber haben wir nachzuweisen das Seiende, welches vollkommen ist, d. i. Gott und die Welt.

Gezeigt werden soll hier, daß dem Werden ein absolutes Sein zu Grunde liegt. Um dies zu zeigen, gehen wir von dem Begriffe des Werdens aus, wie wir ihn früher festgestellt haben. Jedes Werden ist zweifach bedingt, durch ein anfängliches Sein und durch sein Ende.

Das Werden aller Dinge ist zuerst durch eine Anlage bedingt, welche sie sich nicht selbst gegeben, sondern welche sie empfangen haben. Daraus folgt, daß das Natürliche den Grund seines Daseins nicht in sich, sondern in etwas Anderem hat. Nennen wir die Materie die Anlage aller Dinge, so giebt kein Ding sich selbst die Materie, sondern sie wird ihm gegeben. Alle Vermögen und Kräfte, welche das Werden bedingen, sind empfangen. Da nun die Natur der Inbegriff aller veränderlichen Dinge ist, bedingt durch ihre Anlage oder Materie, so ist sie das, was den Grund seines Daseins in etwas Anderem hat.

Dies Andere, welches der Grund von dem Dasein aller Anlagen der Dinge oder ihrer Materie ist, ist das Absolute oder Gott.

Wir denken daher nothwendig Gott oder das Absolute als Grund aller Materie. Es ist das eine einfache und bündige Folgerung. Denn da Natur das ist, was den Grund seines Daseins stets in etwas Anderem hat, — da alle Natur empfangen wird — so muß ein Gott sein als Grund von den Anlagen oder als Schöpfer. Gott ist Schöpfer, heißt: er ist Grund der Welt oder der Anlagen aller Dinge. Der letzte Grund aber von den Anlagen der Dinge kann nicht selbst

wieder eine Anlage sein, d. i. ein Vermögen, etwas zu werden. Sondern dieser Grund kann nur gedacht werden als die absolute Wirklichkeit, die Alles schon ist, was sie sein kann. Die Wirklichkeit, welche Alles ist, was sie sein kann, ist Gott oder das Vollkommene im Sein.

Wir denken aber in demselben Gedanken Gott als das Vollkommene im Sein und als Schöpfer oder als Grund der Welt. Auf Gott kommen wir nur, weil die Natur den Grund ihres Daseins in etwas Anderem hat.[71]) Gott ist die absolute Wirklichkeit, und diese ist zugleich Grund von dem Dasein aller Anlagen der Dinge oder Schöpfer. Gott ist nicht aus einem besonderen Grunde und Anlaß Schöpfer oder Grund der Welt, sondern er ist dies, weil er Gott ist. Das Schöpfersein ist sein Wesen. Wollte man beides, Gott und Schöpfer, auseinanderfallen lassen, so müßte man noch nach einem besonderen Grunde suchen, warum Gott Schöpfer ist. Allein dann würde man nach dem Grunde des Grundes suchen, was absurd ist. Ist Gott der vollkommen Seiende, so ist er der letzte Grund, also ist er auch eo ipso der Grund der Welt oder Schöpfer.

Wenn wir aber Gott als den Grund von den Anlagen aller Dinge[72]) und diese als die Natur denken, so folgt daraus, daß in Gott keine Natur ist. Er gehört nicht zum Inbegriff der Natur, da er ihr Grund ist. Wir können ihm aber keine Natur zuschreiben, weil er den Grund seines Daseins nicht in etwas Anderem, sondern in sich selbst hat. Was den Grund seines Daseins in sich selbst hat, ist nicht Natur.

Wollten wir in Gott mit Schelling eine Natur annehmen, so müßten wir in ihm eine Anlage zum Werden denken, die er von etwas Anderem hätte, wir müßten also wieder einen Gott über Gott setzen. Denn die Anlage ist nicht das Letzte, sondern die Wirklichkeit, welche die Anlage setzt, ist das Letzte.

Hätte Gott eine Natur oder eine Anlage, die noch nicht wirklich wäre, so würde er dem Schicksal des Werdens unterliegen, wie in den Evolutionssystemen und bei Schelling. Allein das ist mit sich selbst im Widerspruch, denn eine solche Natur in Gott fordert bei consequentem Denken wieder einen Gott, der der Grund von dem Dasein dieser Natur ist, weil sie den Grund ihres Daseins nicht in sich selbst hat, und setzt daher eine absolute Wirklichkeit voraus.

Der Nerv dieses Beweises liegt in zweierlei: a. daß wir nicht bei der Anlage oder der inneren Möglichkeit der werdenden Dinge stehen bleiben können, und b. daß nur das Vollkommene im Sein schaffen kann.

Darin liegt die Widerlegung des Pantheismus der Evolution. Er will im Denken bei den Anlagen der Dinge stehen bleiben. Ihr Inbegriff ist die possibile Welt. Daraus folgt denn von selbst, daß das Absolute nur ein Werden sein kann. Allein die Welt als Inbegriff aller Anlagen der werdenden Dinge ist nur ein möglicher, aber kein wirklicher Gott, ein in sich verborgener und verschlossener Gott, deus implicitus, aber nicht explicitus, nicht der sich selbst offenbare und wirkliche Gott.

So wenig man nun aber die Finsterniß als den Grund des Lichts ansehen kann, da erst das Licht sich selbst und alle Schatten und Dunkelheit sichtbar macht, so wenig kann man bei diesem in sich verborgenen und verschlossenen deus implicitus der Evolutionstheorie stehen bleiben.[73]) Denn darin bleibt der Widerspruch, daß das Erste die Dunkelheit und das Zweite das Licht ist, daß das Erste das ist, was den Grund seines Daseins in etwas Anderem hat. Denn das ist jede Anlage, jedes Vermögen. Die innere Möglichkeit des Werdens kann nicht das Letzte sein. Dies kann nur die absolute Wirklichkeit sein, „deren Aufhebung selbst alle innere Möglichkeit der Dinge aufheben würde". Also müssen wir Gott als das Vollkommene im Sein und zugleich als Grund der Welt oder aller Anlagen denken.

Das Zweite in dieser Argumentation ist, daß nur das absolute Sein schaffen kann. Dies ist ein allgemeiner Grundsatz unserer Philosophie. Die Dinge können nur das hervorbringen, was sie selber bereits sind. Was die Dinge selber nicht sind, können sie nicht hervorbringen, sie müssen es erst werden. Das ist ein Grundsatz, den die ganze Welt beweist. Wer selber nichts weiß, kann Andere nichts lehren. Er muß erst wissend werden, um Andere belehren zu können. Wer selber kein Charakter ist, kann Andere nicht regieren. Er muß erst ein Charakter werden, um regieren zu können. Nur Gott, der das Vollkommene ist, kann schaffen.

Ein Gott, der sich selbst noch nicht offenbar und noch nicht selbstbewußt ist, sondern dies erst wird, kann auch nicht

schaffen. Er kann die Welt nicht hervorbringen. Dann aber bleibt sie ein unerklärbares Räthsel, da weder ihr anfängliches Sein noch ihr Sein am Ende sich erklären läßt. Denn in sich selbst hat es keine Erklärung, es weist stets auf etwas Anderes hin, das nicht wieder in einem Anderen, sondern in sich selbst den Grund seines Daseins hat.

Schelling und Hegel hat gemeint, die Lehre von der Schöpfung mit dem Pantheismus der Evolution verbinden zu können. Sie wollen, daß die Welt eine Schöpfung sei, und daß zugleich in der Welt Gott sich erst entwickelt, sich offenbar wird und zum Bewußtsein kommt. Allein da weiß man nicht, ob die Schöpfung schon geschehen ist, oder ob sie erst bevorsteht. Denn ein Gott, der noch mit seinem eigenen Dasein ringt, sich entwickelt, noch werden muß, um vollkommen zu sein, kann nicht schaffen. Schaffen kann nur, was schon vollkommen ist.

Dies System der Evolution kennt nur den Gott am Ende aller Weltprocesse als vollkommen seiend. Da ist Gott nur die Finalursache der Welt, wie ihn zuerst Aristoteles aufgefaßt hat. Er ist das Letzte, wohin Alles will und sich sehnt. Er ist Gott als Ziel aller Weltprocesse, als das absolute Wissen, als Endzweck der Natur und Praxis, als die absolute Beherrschung der Dinge. Es ist noch nicht Alles offenbar, sondern erst am Ende wird auch Gott Alles offenbar sein. Uns freilich ist nicht Alles offenbar, weder die Welt noch Gott, aber hier ist Gott selbst noch nicht Alles offenbar.

Gott als das Ende oder der Zweck von Allem ist nicht der existirende, seiende, sondern der werdende Gott. Gott am Ende ist nicht. Gott freilich ist es, der auch die Vollendung aller Dinge setzt. Denn die Vernunft und die Natur in der Welt sind mit einander entzweit. Ihre Uebereinstimmung kann nur Gott setzen. Insofern ist er auch die Finalursache der Welt. Er kann sie aber nicht vollenden, wenn er selber noch nicht ist. Der Gott, der nicht Schöpfer der Welt ist, kann auch nicht ihre Finalursache sein. Nur der Gott, welcher vollkommen ist, kann beides sein. Er ist der Gott, der die Welt schafft, dadurch erhält und vollendet. Die Erhaltung und die Vollendung der Welt ist aber identisch mit seiner schöpferischen That, denn auch sie sind ein Schaffen.

So glauben wir nun beweisen zu können, daß wir Gott und die Welt setzen müssen.

2. Die Beweise für das Dasein Gottes.

Von den Beweisen für das Dasein Gottes handeln wir absichtlich erst jetzt. Man muß nicht mit dieser Frage anfangen, weil man dadurch im Voraus Alles verwirrt.

Diese Beweise haben namentlich die neuere Zeit sehr in Bewegung gesetzt, nachdem Kant sie einer so scharfsinnigen Kritik unterworfen hat.

Wir müssen zuerst eine allgemeine Bemerkung darüber vorausschicken. Die Beweise für das Dasein Gottes stehen stets im engsten Zusammenhange mit dem Systeme der Philosophie, worin sie geführt werden. Davon losgetrennt, verlieren sie ihre Bedeutung. Denn alle Beweise bestehen in einer Verbindung von Begriffen und setzen diese schon als gebildet und producirt voraus. Die Beweise sind nur die letzten Folgerungen aus dem Systeme der Begriffe. Das werden wir nun auch bei der Kant'schen Kritik der Beweise sehen.

Aus speculativen Gründen, sagt er, giebt es drei mögliche Beweise für das Dasein Gottes, den ontologischen, den kosmologischen und den physikotheologischen. Der ontologische Beweis von Anselm und Descartes schließt von dem Begriffe Gottes in unserem Denken auf das Sein Gottes. Der kosmologische Beweis schließt von der zufälligen Existenz der weltlichen Dinge auf ein nothwendig existirendes Wesen als Ursache derselben, auf eine vollkommene Ursache, ein unbedingtes Sein. Der physikotheologische oder allgemein der teleologische Beweis schließt aus der Zweckmäßigkeit in der Welt auf einen weisen Urheber derselben.

Kant kennt außerdem noch den sogenannten moralischen Beweis als Postulat. Er schließt aus der sittlichen Welt auf Gott als Grund der Uebereinstimmung der Natur und der Vernunft. Diesen Beweis anerkennt Kant selbst als gültig.

a. Der ontologische Beweis.

Kant selbst anerkennt, daß die menschliche Vernunft nothwendig Gott denkt als die Vollkommenheit oder als das transcendentale Ideal der Vernunft selbst. Denn wir verstehen die Welt nicht, wenn wir nicht als Ursache derselben ein vollkommenes Wesen, welches Gott ist, annehmen. Alle unsere Er-

kenntniß endet schlechterdings mit Gott. Die Welt bleibt ohne Gott ein Räthsel. Wir können freilich, da wir von Gott keine Anschauung, sondern nur einen transcendentalen Begriff haben, nicht von seinem Begriff im Erkennen anfangen, aber wir müssen alle Erkenntniß auf Gott als den letzten Grund von Allem zurückführen.[74])

Dies Alles räumt Kant ein, aber, sagt er, aus dem Denken folgt nicht das Sein des gedachten Gegenstandes. Dies ist ein allgemeiner Grundsatz der Kant'schen Philosophie, der bei dem ontologischen Argument nur in besonderer Anwendung in Betracht kommt. Aus dem Denken folgt nicht das Sein, sondern es folgt nur aus der Wahrnehmung, meint Kant. Wir haben von Gott keine directe Wahrnehmung und Anschauung, sondern nur einen Gedanken. Da nun aus dem Gedanken überhaupt kein Sein folgt, so folgt daraus, daß wir Gott als das vollkommenste Wesen denken, auch nicht, daß er ist. Denn, wie Kant sich ausdrückt, in dem Begriffe von Etwas liegt das Sein nicht als ein analytisches Prädicat, das man nur daraus herausklauben kann.[75]) Und dies wirft er nun denen vor, die das ontologische Argument entwickelt haben. Sie haben das Sein aus dem Begriffe nur herausgeklaubt, nachdem sie es vorher hineingelegt. Nämlich das Sein definiren sie selbst als eine Vollkommenheit. Da Gott das Vollkommene ist, so muß er sein. Denn denken wir, er wäre nicht, so fehlte ihm eine Vollkommenheit, nämlich das Sein. Gott in der Wirklichkeit ist mehr als Gott bloß im Gedanken. Da er nun alle Vollkommenheiten in sich begreift, so muß er sein. Das Nichtsein widerspricht seinem Begriffe. So Anselm.

Das Argument von Anselm ist in der That ungeschickt, was ihm auch schon zu seiner Zeit vorgehalten ist. Es ist tautologisch. Indem es das Sein als eine Vollkommenheit in den Begriff hineinlegt, ist es hinterher leicht, dasselbe auch wieder aus dem Begriff herauszunehmen. Nur dies hat Kant hervorgehoben. Der Beweis setzt das zu Beweisende voraus, indem er das Sein als Inhalt in den Begriff setzt.

Eine Restauration dieses Arguments, die wohl vielfach versucht worden ist, fällt doch stets unglücklich aus.

Kant hat Recht, das Sein ist kein analytisches Prädicat: das irgend eines Begriffes, denn es selbst ist keine der Eigenschaften,

keins der Prädicate, sondern es ist das Subject aller Prädicate, der Träger aller Eigenschaften, die absolute Position des gedachten Gegenstandes außer dem Denken. Verkehrt ist es, das Sein als Prädicat, als Merkmal, als Eigenschaft zu fassen. Darin stimmen wir mit Kant überein.

Seine Gegenargumentation stützt sich aber zugleich auf dem Grundsatz: aus dem Denken folgt nicht das Sein. Woher denn? Aus dem Anschauen folgt es bei Kant auch nicht. Denn alle unsere Anschauungen geben uns nach Kant nur einen Schein, aber kein Sein zu erkennen. Woher stammt denn in aller Welt die Ueberzeugung, daß etwas existirt?

Unsere Gewißheit von der Existenz einer Sache folgt aus ihrer Erkenntniß. Das ist ein Grundsatz unserer Logik, den wir hier nur im Besonderen zu vertheidigen haben, denn im Allgemeinen steht er für uns fest. Beruht die Ueberzeugung von der Existenz einer Sache nicht auf ihrer Erkenntniß, so können wir überhaupt keine Gewißheit davon haben, denn von einer Sache, wovon wir nichts wissen, können wir auch kein Sein annehmen. Alle Gewißheit von dem Sein einer Sache beruht allein auf ihrer Erkenntniß.

Dies wenden wir nun gegen Kant an, dessen Grundsatz wir nicht zugeben. Er selbst gesteht, daß wir nothwendig ein absolutes Wesen als Ursache der Welt denken müssen, um die Welt zu verstehen. Wenn wir aber zur Erkenntniß aller Empirie Gott denken müssen, so folgt daraus auch, daß er ist. Denn das nothwendige Denken beweist das Sein.

Wir denken den Begriff Gottes nicht willkürlich als ein Phantasiebild, sondern nothwendig als einen Vernunftbegriff, als eine transcendentale Idee. Darauf gründet sich mit Recht die Ueberzeugung von der Existenz Gottes außer seinem Gedanken in uns. Wenn wir nicht selber sind der Gott, den wir uns nothwendig vorstellen, so muß außer der Vorstellung von Gott in uns Gott an sich sein. Das ist der Beweis, den wir gleich im Anfange dieses Abschnittes geführt haben.

Bei dem ontologischen Argument kommt es nur auf die Anwendung des allgemeinen Grundsatzes an: alle Ueberzeugung von der Existenz einer Sache beruht auf ihrer Erkenntniß. Wer Gott erkennt, glaubt auch an den existirenden Gott, er kann nicht anders, wer ihn nicht erkennt, glaubt ihn nicht.

b. Das kosmologische Argument.

Es stimmt im Allgemeinen überein mit unserer Argumentation aus den Anlagen der Dinge auf das vollkommene Sein als Grund der Anlagen.

Das kosmologische Argument, wie es gewöhnlich geführt wird, schließt aus der zufälligen Existenz der weltlichen Dinge auf Gott als Ursache derselben. Die Dinge in der Welt haben alle nur eine zufällige Existenz, denn sie hängen von einer Ursache außer ihnen ab. Also muß ein nothwendig existirendes Wesen sein als Ursache aller zufälligen Dinge, welches selbst nicht wieder durch eine Ursache außer ihm gesetzt ist.

Dagegen macht Kant geltend, man sei wohl berechtigt, in der Reihe der Ursachen immer weiter zurückzugehen, aber nicht bis zu einer absoluten ersten, welche schlechthin Grund ist der zufälligen Existenz, da dies über alle Erfahrung hinausgehe.

Allein das ist ein Grund, den ein speculativer Denker nicht anführen sollte. Denn wenn wir so — um in unserer Sprache zu reden — von einer Anlage zur andern zurückgehen, so leistet das für die Erklärung nichts, wenn wir nicht bis zur ersten Ursache gehen, wodurch Alles bedingt ist. Daß wir dabei zuletzt über alle Erfahrung hinausgehen, ist richtig, aber auch nothwendig, da sonst der Kreis des Denkens nicht geschlossen wird, kein Denker aber bei dem Herumtreiben in der Empirie stehen bleiben darf, sondern zum letzten Abschluß kommen muß.

Kant sagt ferner, man gelange durch dieses Argument nicht bis zu Gott, der das vollkommenste Sein ist, sondern nur bis zu Gott als zureichender Ursache für Alles in der Welt, d. h. bis zu Gott nur als Weltmöglichkeit.

Dies ist auch nicht richtig. Denn die Möglichkeit ist kein letzter Grund, sie setzt eine Wirklichkeit voraus als Grund aller inneren Möglichkeit. Wir müssen Gott als vollkommenes Sein, als Grund der Welt denken, denn nur das vollkommene Sein kann schaffen.

c. Der physikotheologische oder teleologische Beweis.

Er schließt aus der Zweckmäßigkeit in der Welt auf einen weisen Urheber derselben. Diesen Beweis will Kant noch am meisten gelten lassen. Er besitze die meiste Ueberzeugungskraft,

dem populären Verstande dürfe man diesen Beweis nicht rauben, es sei trostlos, ja ganz umsonst, dem Ansehen dieses Beweises etwas entziehen zu wollen. Von Kant's Kritik sehen wir vorläufig ab, denn dieser Beweis ist unserer Meinung nach der schwächste.

Der Beweis schließt auf einen weisen Urheber der Welt aus ihrer Zweckmäßigkeit. Allerdings durch Zufall, wie Epikur meinte, kann die Zweckmäßigkeit in der Natur nicht geworden sein. Aus dem Würfelspiel der Atome entstehen keine Organismen, sondern nur aus einer plan- und gesetzmäßigen Verbindung derselben. Diese aber geben sie sich nicht selbst, sondern sie ist und wird gegeben, sie setzt also eine schöpferische Intelligenz voraus, wodurch sie geworden und bestimmt ist.

Das Argument gilt aber offenbar nicht bloß von den Naturzwecken, worauf man es gewöhnlich zu beschränken pflegt, sondern es gilt auch von den Zwecken in der Geschichte. Es würde dies Argument also zugleich das mit umfassen, was man das moralische Argument nennt, denn dies schließt aus den sittlichen Zwecken und ihrer Uebereinstimmung mit der Natur ebenso auf Gott als Lenker aller Geschicke der moralischen Wesen, wie man aus den Naturzwecken auf einen weisen Urheber schließt.

Dies Argument, sagen wir, ist das schwächste, denn es schließt aus der Vollkommenheit in der Welt auf Gott als vollkommenes Wesen, das ist ein Schluß per idem. Daraus schließen wir gar nicht auf Gott, wir schließen aus der unvollkommenen Welt auf Gott als das Vollkommene im Sein. Gewiß die Vernnnft in der Welt — denn das ist ja alles zweckmäßige Thun in der Welt, in der Natur wie in der Geschichte — würde ohne die absolute Vernunft in Gott nicht sein. Wir schließen aber auf Gott aus der unvollkommenen Zweckmäßigkeit in der Welt. Diese beweist, daß die Welt nicht das Vollkommene im Sein, sondern im Werden ist. Das Vollkommene im Sein ist aber der Grund des Vollkommenen im Werden. Wir schließen hier also anders. Die unvollkommene Zweckmäßigkeit in der Welt setzt einen Gott als Grund der Welt voraus. Die Welt kann selbst nicht die Uebereinstimmung von der Natur und der Vernunft hervorbringen. Ihre Entzweiung und Differenz beweist Gott. Es muß einen Grund der Uebereinstimmung geben

zwischen der individuellen Welt der lebendigen Wesen und der Herrschaft der Elemente, wie zwischen der Natur und der Vernunft, und dieser Grund ist die absolute Vernunft in Gott.

Nun erst wenden wir uns zu Kant's Kritik von diesem physikotheologischen oder teleologischen Argumente.

Kant führt dagegen an, daß dies Argument auf einer Analogie zwischen den Naturproducten und den menschlichen Kunstwerken beruhe. Wir fassen die organische Natur nur in Analogie mit dem zweckmäßigen Thun der Vernunft auf. Diese Analogie sei unzureichend. Denn theils sei die Zweckmäßigkeit in der Natur keine bewußte, sondern nur eine bewußtlose, theils erkennen wir sie nicht in der ganzen Welt, sondern nur auf der Erde und nur in einem Stücke. Er macht also die Beschränktheit unserer Erfahrung gegen dieses Argument geltend. Allein gerade weil unsere Erfahrung beschränkt ist, wird sie von der Vernunft durch ideale und transcendentale Gedanken ergänzt. Diese Ergänzungen sind nothwendige Gedanken und daher wahr und real.

Der Grund aber, daß wir Zweckmäßigkeit in der Welt nicht überall finden und analogisch nur in einem Theile der Natur, gilt nur gegen die gewöhnliche Fassung von diesem Beweise, aber nicht gegen uns, da wir gerade den Schluß auf Gott als Grund der Welt auf diese Unvollkommenheit in der Welt basiren. Was Kant geltend macht, unterstützt unser Argument.

Dann aber führt Kant aus, das Argument führe nicht zu Gott als Schöpfer, sondern nur zu einem Weltenbaumeister, indem für die Erklärung der Zweckmäßigkeit in der Welt nur nothwendig sei, daß die gegebene und bereits vorausgesetzte Materie zweckmäßig gestaltet werde.

Das ist richtig, wenn aus der bloßen Zweckmäßigkeit der Welt auf Gott als Schöpfer geschlossen wird. Wir schließen umgekehrt aus der unvollkommenen Zweckmäßigkeit in der Welt auf Gott, der die Uebereinstimmung setzt, welche in der Welt fehlt, der also etwas hervorbringt, was in der Welt nicht ist, und also schaffen muß. Für die gewöhnliche Fassung ist ein Weltenbaumeister hinreichend, für uns nicht.

Die Erhaltung und Vollendung der Welt ist selbst das beständige Schaffen Gottes. Denn das Schöpfersein ist sein Wesen. Er ist das nicht bloß im Anfange, sondern auch in der Mitte und am Ende.

So glauben wir also, daß diese Beweise in der modificirten Fassung, die wir gegeben haben, gültig sind. Wenn, wer denkt, ein Absolutes denkt, so hat er auch darin die Gewißheit, daß es ist. Ist alle Entwicklung in der Welt durch Anlagen bedingt, so muß Gott der vollkommene Grund oder Schöpfer der Welt sein. Ist die Welt unvollkommen, in Differenz und Entzweiung, so muß Gott sein, der die Uebereinstimmung setzt, denn die Welt kann sich selbst nicht helfen.

3. Die unvollkommene Welt und der vollkommene Gott.

Dies ist das letzte Problem, womit wir uns von dem Standpunkt der Metaphysik zu beschäftigen haben, denn die weiteren Untersuchungen über den Begriff Gottes und der Welt, der Trinität und der Versöhnung, gehören nicht mehr der Metaphysik, sondern der speculativen Theologie und der Religionsphilosophie an; die Metaphysik kann nur den ersten Anfang davon in den Kreis ihrer Betrachtungen ziehen.

Die Welt ist das Seiende, welches vollkommen wird, aber sie ist es noch nicht und also ist sie unvollkommen, in ihr ist noch ein Mangel, sie hat ihren Zweck noch nicht erreicht.*76) Es entsteht daher die Frage: wie kann Gott Schöpfer einer nicht vollkommenen Welt sein, wie kann aus Gott diese werdende Welt hervorgehen? In der Welt ist nicht Alles, wie es sein soll. Das Wirkliche ist nicht — was Hegel jedoch glaubt — vernünftig, und die Vernunft ist nicht wirklich, in der Welt ist vielmehr Mangel und Gebrechen, physisches und moralisches Uebel. Wie kann Gott der Grund der unvollkommenen Welt sein?

Es ist ein sehr richtiger Grundsatz, den Spinoza aufstellt: aus dem Vollkommenen kann stets nur Vollkommenes folgen. Daher weiß er nun mit der Annahme Gottes nicht die Annahme der veränderungsvollen Welt zu verbinden. Denn aus Gott könne sie nicht folgen, und deshalb sieht er sie nur für eine Einbildung unseres schwachen Verstandes an. Die Welt, richtig betrachtet, sei daher auch in allen Stücken vollkommen. Es liege nur in unserer einseitigen Betrachtungsweise, wenn wir Mängel und Unvollkommenheiten in der Welt finden. Denn nothwendig sei der Theil im Verhältniß zum Ganzen unvollkommen.

Hier soll also Alles durch die verschiedene Betrachtungsweise ersetzt werden. Aber dies erklärt doch nichts. Denn zu den Unvollkommenheiten der Welt gehört doch auch, daß wir solcher verschiedenen Auffassungsweise bedürfen. Wenn uns daher von einem gewissen Standpunkt aus die Welt unvollkommen erscheint, so ist gerade diese Betrachtungsweise unserer Einbildungskraft das thatsächlich Unvollkommene, was eine andere Rechtfertigung fordert.

Der Pantheismus der Evolution bringt denn noch ein Zweites mit hinzu. Die Welt geht nothwendig durch den Wechsel ihrer Zustände hindurch. Um die Unvollkommenheit in der Welt zu erklären, hebt er hervor, daß etwas auf der einen Seite ein Uebel ist, was auf der anderen Seite ein Wohl ist. Das Werden bedarf der Gegensätze: ohne Laster keine Tugend, ohne Lüge keine Wahrheit, ohne Haß keine Liebe, ohne Finsterniß kein Licht. Indeß gilt dies nur im Einzelnen, im Ganzen sei Alles gut und vollkommen, denn da heben sich alle Gegensätze wieder auf, es gilt nur als Durchgangspunkt der Entwicklung. Allein die Erklärnng nützt nicht viel; es verschwindet wohl Alles im Ganzen, aber es bleibt doch im Einzelnen.

Schelling hat dies zu dem mehr verzweiflungsvollen Schritt geführt, die Welt für einen Abfall der Idee von Gott zu erklären. Dadurch sollen alle Unvollkommenheiten in der Welt entstanden sein. Er meint, Gott habe ursprünglich ein vollkommenes Universum, ein vollkommenes Geschöpf aus sich hervorgehen lassen; es war vollkommen wie Gott. Es hatte daher auch eine absolute Wahlfreiheit, sich zum Bösen oder zum Guten entscheiden zu können. Es konnte mit Gott in Uebereinstimmung bleiben oder von ihm abfallen. Aus dem Mißbrauche der Wahlfreiheit ist die unvollkommene Welt als Abfall entstanden.

Zu gleicher Zeit war aber doch eine Nothwendigkeit des Abfalls vorhanden. Denn wäre das vollkomme Geschöpf von Gott nicht abgefallen, so würde Gott nicht ganz offenbar geworden sein. In ihm ist der dunkle Eigenwille stets in Uebereinstimmung mit dem Willen des Verstandes oder der Liebe. Wäre das Geschöpf nun nicht abgefallen, so würde diese Einheit in Gott verborgen geblieben sein; denn Alles offenbart sich nur an seinem Gegentheil. Daher fiel das Geschöpf ab und mußte abfallen. Aus der Selbstthat des ursprünglichen Geistes stammt

alles Uebel in der Natur, wie in der Geschichte. Die Natur selbst ist aus diesem Abfall entstanden.

Schelling führt die Unvollkommenheit der Welt auf eine ebenso willkürliche als nothwendige That zurück. Alles Uebel stammt aus der ersten That. Diese wird dann wiederum nicht als eine freie, sondern als eine nothwendige angesehen. Der Abfall ist nothwendig, damit Gott ganz offenbar wird, das heißt der Abfall ist willkürlich und nothwendig.

Schelling verdirbt hierdurch alle Sittlichkeit und Religion. Denn wenn der Abfall nothwendig ist, so ist auch die Sünde unvermeidlich. Jeder muß sündigen. Allein wer sündigen muß, der sündigt gerade nicht. Nur was frei geschieht, unterliegt der sittlichen Beurtheilung, was nothwendig geschieht, ist Natur. Schelling's grenzenlose Willkür und Nothwendigkeit erklärt nichts.

Außerdem kann man die Natur nie als einen Abfall der Idee von Gott ansehen, denn die Natur hat keinen Willen und keine Freiheit, sie kann daher nicht abfallen. Gilt sie aber dennoch für einen Abfall, so ist sie gar keine Natur, sondern eine verdorbene Cultur, die stets wieder eine Natur, welche kein Abfall ist, voraussetzt.

Bei Schelling liegt das Unzureichende seiner Erklärung in einem anderen Punkte. Schelling sagt: aus Gott ist ursprünglich das der Wirklichkeit nach vollkommene Wesen oder das Universum hervorgegangen. Dies Geschöpf soll dieselbe unbeschränkte Wahlfreiheit gehabt haben wie Gott. Offenbar ist es aber keine Vollkommenheit, die wir Gott zuschreiben, beliebig das Gute oder das Böse zu wählen. Im Bösen ist keine Freiheit mehr, sondern Knechtschaft; nur im Guten, in der Wahrheit ist Freiheit. Wer lügt, ist durch die Lüge gebunden; wer die Wahrheit sagt, ist stets frei. Gott schreiben wir solche Wahlfreiheit nicht zu. Also folgt daraus, daß das ursprüngliche Geschöpf Gottes doch nicht Gott gleich war. In einem Punkte muß es sich unterscheiden. Und der Punkt ist: es war noch nicht gut durch seine That, sondern hatte nur das Vermögen, es zu werden. Gott hat also doch nicht ein der Wirklichkeit nach vollkommenes Universum gesetzt, sondern nur ein der Möglichkeit nach vollkommenes.

Wir sagen: Gott ist der Schöpfer der Anlagen der Dinge. Aus den Anlagen werden die Dinge, und dieses Werden gehört

den Dingen an, die werden. Schelling aber will, aus Gott sei nicht die Anlage, sondern die Wirklichkeit selbst hervorgegangen. Da wären die Geschöpfe Gottes nur selbstlose Producte, und das Werden dieser Producte würde das Werden Gottes sein. Darin besteht der Mangel bei Schelling.

Schelling's Auffassung streift an die Emanationstheorie. Er schiebt zwischen Gott und die unvollkommene Welt jenes vollkommene Geschöpf mit der gänzlichen Wahlfreiheit, die dann zuletzt nur ein nothwendiger Abfall ist. Die Emanationstheorie nimmt solche Mittelglieder an, um aus Gott endlich die unvollkommene Welt hervorgehen zu lassen. Aus dem Vollkommenen entsteht durch allmählige Gradation von Mittelwesen endlich die ganz unvollkommene Welt, in der wir leben. Auch diese Emanationstheorie ist unzureichend, denn solche Mittelwesen, wodurch Gott die unvollkommene Welt endlich zu Stande bringt, können wir nicht annehmen. Gott bedarf keiner Hülfe und keiner Mittelwesen.

Endlich erwähnen wir noch die Erklärung, welche man den Optimismus nennt. Thomas von Aquino, Leibniz. Sie rechtfertigen die unvollkommene Welt damit, daß unter den möglichen Welten, welche der göttliche Verstand sich vorstellte, die gegenwärtige von dem Willen Gottes als die beste gewählt worden ist (Determinismus). Dies aber setzt eine Beschränkung in Gott. Eine vollkommene Welt konnte er nicht schaffen, sondern unter den möglichen nur die, welche die wenigsten Mängel hat, diese ist die beste. Diese Mängel kann aber Gott, der das Vollkommene ist und das Vollkommene setzt, nicht hervorbringen.

Wir müssen dem gegenüber an dem Satze des Spinoza festhalten: aus dem Vollkommenen kann nur Vollkommenes, aus seinem unendlichen Wesen können nur unendliche Attribute in unendlicher Folge hervorgehen, Gott kann nur sich selbst Gleiches setzen. Spinoza folgert daraus, daß Gott deshalb keine Welt — Substanz — schaffen könnte, da sie ihn beschränken würde. Das Vollkommene läßt die Welt nicht zu, und die Welt, wie die Alten lehrten, nicht das Vollkommene.

Wenn aus Gott eine Welt hervorgegangen ist, so muß sie vollkommen sein. Es fragt sich nun aber, worin diese Vollkommenheit besteht. Zuerst wäre es möglich, daß Gott der Welt alle Vollkommenheiten geliehen hätte, so daß sie mit ihrer

Setzung auch zugleich vollendet wäre, daß sie also der Wirklichkeit und That nach vollkommen wäre.

Eine solche von Gott gesetzte Welt würden wir aber nicht vollkommen nennen. Sie würde dann ein bloßes Product göttlicher Thätigkeit sein, ihr selbst fehlte alle freie That. Nun aber ist die Setzung eines des Lebens und der Freiheit fähigen Wesens offenbar vollkommener als die Setzung eines bloßen Productes. Wir können also nicht annehmen, daß Gott eine der Wirklichkeit nach vollkommene Welt geschaffen hat. Die Vollkommenheit der Schöpfung liegt vielmehr in den Vermögen und Kräften, in den Anlagen der Dinge. Das Vermögen der Welt ist unendlich und vollkommen. Daher haben wir gesagt: Gott ist der Grund oder Schöpfer von den Anlagen der Dinge. Also wenn die Welt unvollkommen ist, so liegt dies nicht in ihrer Setzung durch Gott, sondern in ihrer Entwickelung aus den Anlagen bis zur Erreichung des letzten Zweckes. Also hat Gott auch nicht bloß die beste, sondern die vollkommene Welt geschaffen. Ihre Vollkommenheit besteht darin, daß sie ein unendliches Vermögen hat, und daß sie daraus wird und sich entwickelt. Das Werden aber gehört nicht Gott, sondern der Welt an. Mithin gehört auch der Welt das Uebel an, welches durch ihre That aus dem von Gott gegebenen Vermögen entspringt, aber es gehört nicht Gott an. Hätte Gott mehr als die Anlagen der Dinge gesetzt, hätte er die Welt als ein fertiges Product erzeugt, so würde auch der Verfall und das Werden dieses Productes nicht der Welt, sondern Gott angehören.

Wir finden also die Vollkommenheit der Welt in der Setzung ihres unendlichen Vermögens, und daß sie sich daraus entwickeln kann. Nur in ihrem Werden liegt ihr gegenwärtiger Mangel, aber es liegt darin auch ihre endliche Vollkommenheit, nämlich zu werden, was sie sein soll, Gott aber ist. Daher liegt ihre Vollkommenheit zweitens in der möglichen Erreichung ihres Zweckes. Auch dies gehört nothwendig zu dem ersten. Denn wenn die Welt auch ein unendliches Vermögen hat, aber doch nicht zur vollen Wirklichkeit gelangen könnte, so würde es besser sein, daß sie nicht würde, als daß sie wird. Zu dem unendlichen Vermögen gehört die Erreichbarkeit ihres Zweckes.

Nach der Meinung derjenigen, welche an der Erreichung der Zwecke verzweifeln, liegt das höchste Gut nicht in der Zukunft,

sondern in der fernsten Vergangenheit. Sie sind die Weltreactionäre, welche den ersten und anfänglichen Zustand des goldenen Zeitalters der Unentschiedenheit, wo aus dem Vermögen noch nichts hervorging, als den glücklichsten preisen und alles Werden und Geschehen als etwas Unseliges ansehen. Zu diesen Weltreactionären, die durchaus in den anfänglichen Naturzustand wieder zurückwollen, weil sie an allem Fortschritt in der Welt verzweifeln, können wir uns nicht stellen. Wir halten jenen Zustand nicht für den besten, sondern bloß für den anfänglichsten. Denn für uns liegt das höchste Gut nicht in der Vergangenheit, die wir nun einmal doch verloren haben, sondern in der Zukunft. Und da leben wir der Hoffnung, daß es auch einen Fortschritt in der Entwicklung und eine endliche Erreichung des Zieles geben wird. Darin wird wirklich sein, was in dem unendlichen Vermögen der Welt liegt. Diese vollkommene Wirklichkeit am Ende kann aber nur in und mit der freien Thätigkeit erreicht werden.

So läßt sich die unvollkommene Welt aus Gott rechtfertigen.

Anmerkungen.

---

[1]) Die Möglichkeit der Metaphysik (vgl. Fischer) ist durch die Lehre von der Realität des Allgemeinen bedingt. Realismus der Ideen — Platon und Aristoteles. Die Metaphysik ist nicht möglich, wenn der Nominalismus gilt, welches der Fall ist a. im Sensualismus und Empirismus, der direct Nominalismus ist, b. im Rationalismus — Wissenschaft von den angeborenen Ideen. Leibniz — Individualismus, Kant — Formalismus, Hegel — Processualismus.

[2]) Fragen aus der alten Philosophie: a. 1. Ob das Reale Geist oder Materie: Hylozoismus, Dualismus, Materialismus; 2. ob Eins oder Vieles: Pantheismus, Atomismus, Dualismus; 3. ob seiend oder werdend: Eleaten und Heraklit, Empedokles und Anaxagoras; 4. ob Alles Zufall, Nothwendigkeit oder Zweck: Atomismus, Naturalismus, Ethik; 5. ob Alles nur Schein, ob Wahrheit ist: Sophistik, Skeptik, Dogmatik. b. 1. Ob Genuß oder Thätigkeit Zweck ist, 2. ob Genuß des Augenblickes oder durch die Dauer des Lebens, 3. ob theoretische oder practische Thätigkeit — Sokrates, Aristoteles, 4. ob Individuum oder Gemeinschaft Zweck ist.

[3]) Hier beginnt der Abdruck von S. 209—229 der „Abhandlungen zur systematischen Philosophie von Harms." H.

[4]) Der Materialismus ist eine Ansicht über das Wesen des Geistes, nicht aber über die Materie; der Idealismus eine einseitige Ansicht über das Wesen der Materie. Der eine will die Materie als Erscheinung des Geistes, der andere den Geist als Erscheinung der Materie beweisen.

[5]) Die Körperlichkeit der Seele entweder ein Aggregat von Atomen besonderer Art oder eine Folge der Organisation des Gehirns und der Nerven.

[6]) Die Seele nur Stimmung, Harmonie. Platon's Phaedon. Keine Mißstimmung, keine Veränderung und Verschiedenheit in der Seele.

[7]) Das Seiende nicht bloß Möglichsein, sondern auch Wirklichsein.

[8]) Vgl. Dr. C. Wiener: Die Grundzüge der Weltordnung. 1863. „Die Erklärung der Geistesvorgänge aus der Anschauung der Körperlichkeit des Geistes", welche unsere Schrift S. 724 u. f. giebt, besteht in der „Annahme", daß „ein Gedanke ein gewisser Bewegungszustand des Gehirns",

„ein Sinneseindruck eine chemische Zersetzung im Gehirn", „alle Gedanken chemische Zersetzungsvorgänge im Gehirn" seien. Allein angenommen, dies wären statt Analogieen Erklärungen, so wären sie nur soweit verkehrt, als man glaubt, daß sie Erklärungen sind. Denn in der That sind sie dies nicht, weil ein Bewegungszustand nicht die Wahrnehmung desselben, eine chemische Zersetzung nicht die Empfindung derselben, ein Verbrennungsproceß oder ein „Glühen" des Gehirns nicht die Vorstellung desselben ist. Abh. z. syst. Ph. S. 265.

[9]) Prof. Dr. P. Jessen: Versuch einer wissenschaftlichen Begründung der Psychologie. Berlin 1855.

[10]) Man sagt wohl: wir schließen darauf, daß Nerven empfinden, das Gehirn denkt. Allein, wenn das ein Schluß ist, so fragen wir, wie wir denn aus der Wahrnehmung von etwas Körperlichem, von Nerven auf geistige Thätigkeiten schließen können.

[11]) Hierher aus Wundt: a. das Nervensystem ist selbst ein Product der Entwicklung des Lebens und nicht Producent'; b. seine chemische Zusammensetzung bildet sich nur im Leben; c. die Unsicherheit in den Functionen des Gehirns.

[12]) Die Seele belebt den Körper, alles Leben aus der Seele.

[13]) Vor Allen Leibniz und Fichte, welche darum die größten Verdienste haben.

[14]) Erscheinung ist nicht ohne eine Sache, die erscheint, nicht ohne eine Substanz. Erscheinung und Substanz müssen sich entsprechen.

[15]) Auch die Atome nur Subjecte bewegender Kräfte.

[16]) Fichte: Die Ichheit ist das Wesen des Geistes.

[17]) Herbart's eigene Erklärung ist Herleitung des Selbstbewußtseins aus dem Weltbewußtsein. Das Zusammensein vieler Objecte in der Einheit des Bewußtseins ist kein Selbstbewußtsein.

„Wie konnte man doch annehmen, daß durch Verknüpfung mehrerer Vorstellungen, in deren keiner das Ich läge, wenn nur die mehreren zusammengesetzt würden, ein Ich entstünde. Erst nachdem das Ich da ist, kann in demselben etwas verknüpft werden; dasselbe muß sonach vor aller Verknüpfung, es versteht sich, wie hier immer, für das Ich, da sein." J. G. Fichte's sämmtliche Werke, herausg. von J. H. Fichte, Bd. III, S. 21.

[18]) Dagegen zweierlei: a. keine Form ohne Inhalt, b. im Selbstbewußtsein ist ein Unterschied.

[19]) Fichte: Nachgelassene Werke. Bd. III., S. 395.

Zu Herbart's „Hauptpunkte der Metaphysik" S. 16 (H). „Das Ich ist die ärgste aller Einbildungen,! ein Object, das sich aufs Subject und ein Subject, das sich aufs Object beruft, — keins, das auf die Frage: Wer? nicht verstummte; vorgeblicher Zusammenhang ohne alles Zusammenhängende."

Sehr richtig: wenn das Ich nichts mehr ist, denn seine Form, so ist es Nichts, sogar ein Widerspruch.

[20]) Jedes Wissen bezeugt und bekräftigt sein eigenes Dasein. Schon Spinoza hat hier das Richtige gehabt, wodurch der unendliche Proceß zurückgewiesen wird. Denn, um zu wissen, daß ich weiß, muß ich nothwendig schon wissen. Also das Wissen setzt sich selbst, weiß unmittelbar von sich selbst.

[21]) Herbart macht daraus nur eine bis ins Unendliche verlängerte Linie.

[22]) Es liegt darin kein Widerspruch, daß, der da erkennt, ist, was er erkennt.

[23]) Das ist eine beschränkte Induction, wenn das Object im Bewußtsein das Wesen sein soll, da das Subject dies ist.

[24]) Id videndum non est: omnia videt; et id audiendum non est: omnia audit; sciendum non est: omnia scit; et intelligendum non est: omnia intelligit. Praeter id, videns et sciens et audiens et intelligens ens aliud non est.

[25]) Das würde nicht Materialismus, sondern Hylozoismus sein.

[26]) Dem Geiste liegt zu Grunde a. ein Leben aus sich selbst — Fichte —, b. ein Ganzes im Einzelnen — Fichte, Schelling.

[27]) Die Seele ist nicht bloß ein centrales Wesen, sondern sie ist zugleich Centrum und Peripherie ihrer Thätigkeiten.

[28]) Die Einheit der Seele. Dasselbe Eine empfindet, denkt und will, nicht drei thun dies.

[29]) Der menschliche Körper ist ein Modus der göttlichen Ausdehnung, und die menschliche Seele ein Modus des göttlichen Denkens. Wie das eine, so das andere; die Seele ist Begriff ihrers Körpers, und der Körper der Gegenstand dieses Begriffes.

[30]) Der Geist muß sein wie der Körper. Nun ist allerdings die Thätigkeit des Geistes bedingt durch die Organisation des Körpers, aber nicht allein durch sie. Auch in einem verkümmerten Körper ein großer Geist. Kleine Köpfe und große Geister, und umgekehrt. Die Verschiedenheit der Seelen weit größer als die der Körper, wovon sie allein abhängig sein sollen.

[31]) Die Seele, das Centrum in einem Aggregate von Monaden, die übrigen der Leib. Ohne Centrum kein Leben, keine Seele. Seele Centralkraft.

[32]) Das Centrum nicht die Seele, die Seele das Centrum durch ihre Thätigkeit.

[33]) Es würde sich daraus nur eine Verbildlichung, aber keine Erklärung der Vorgänge ergeben.

[34]) Die Seele hat keinen Ort im Körper, aber durch ihren Körper hat sie einen Ort in der Welt.

[35]) Alles Körperliche erfüllt den Raum durch bewegende Kräfte und ist die Erscheinung von transeunten Thätigkeiten in der Wechselwirkung verschiedener Dinge. Alles Geistige erfüllt die Zeit durch reflexible Kraft und ist die Erscheinung eines Dinges für sich.

[36]) Die Seele ist bei ihrer Geburt fast wie wahnsinnig. Platon.

[37]) Aus Fischer's Metaphysik vom empirischen Standpunkte. So enthalten O., H., C., N. (Sauerstoff, Wasserstoff, Kohlenstoff, Stickstoff H.) den unendlichen Reichthum der Pflanzen- und Thierwelt δυνάμει in sich; und selbst die Lebenskräfte der Pflanzen, die Thierformen und consequent endlich selbst die Menschengeister sind nur höhere, immer reichere Verwirklichungen und Vollendungen der mineralischen Materien. 114. Die Entwicklung der Seelen beruht auf der Individualisation, diese aber besteht darin, daß aller Inhalt, welchen eine Natursubstanz in den durchlaufenen Entwicklungsformen gewonnen hat und in un-

auslöschlichem Gedächtniß als ihr Vermögen bewahrt, im Centrum Eins wird, daß eine Natursubstanz ganz Centrum wird und nun als bloße Thätigkeit von diesem Centrum ausstrahlt. 115. Centralisation, Tropfen, Krystall, Pflanze, Thier, Mensch. — Vollendung der inneren Centralisation ist Pflanzenseele. Geistigkeit, Individualität und Centralisation der Substanz fallen in Eins zusammen. — Das Bewußtsein nur eine neue, höhere Centralisation der Lebenskraft, worin die vom Centrum ausstrahlende Thätigkeit auf das Centrum reflectirt wird und nun mit ihren Prädicaten auch für diese da ist. Die höchste Concentration endlich ist die Freiheit, welche auch die Gründe ihrer Thätigkeit ins Centrum aufnimmt als ihre Zwecke. 116. Ob das formende geistige Wesen vergeht, wie es entstanden, ist weniger klar, denn es ist in Form verwandelte Materie. Das Vergehen trifft nur die Materie. Ziel der Natur ist Vollendung der Individualität. Die vollendete Individualität scheint nun das Bleibende zu sein. 149.

[38]) In mundo non datur hiatus, non datur saltus, non datur casus, non datur fatum. Kant, Kritik der reinen Vernunft. Herausgegeben von Rosenkranz. S. 191.

[39]) Ursache ist a. Ordnung, b. Kraft.

[40]) Dem Grundsatze entgegen ist: a. das Schicksal macht Alles, 1. entweder das äußere, Umstände und Verhältnisse, 2. oder das innere, die Aufeinanderfolge des Geschehens, die Zeitverhältnisse, b. der Zufall, objectiver und subjectiver. Atomistische Systeme.

[41]) Die Art der Causalität: 1. sogenannter physischer Einfluß, materielles Uebergehen, 2. göttliche Assistenz, Occasionalismus, prästabilirte Harmonie, die Isolirung der Dinge, 3. die äußere Wirksamkeit, der Trieb und der Zweck des Geschehens.

[42]) Früher in der Sinnenlehre dreierlei: 1. Atomenlehre: Alles zu erklären aus zufälligen Umständen, Combinationen; kein objectiver Zusammenhang. 2. Verwandlungslehre: Alles zu erklären aus der inneren blinden Nothwendigkeit, der Reihenfolge des unendlichen Geschehens; keine reale und finale Ordnung. 3. Alles zu erkären aus der realen und finalen Ordnung der Begriffe, durch Kräfte.

[43]) Es bezieht sich dieser Grundsatz aber sowohl auf die äußere als auf die innere Welt des Geschehens, sowohl auf die körperliche als auf die geistige Welt. Von jetzt ab nehmen wir also dies beides hier zusammen. Sowohl die körperlich wie die geistig erscheinenden Substanzen kommen hierbei in Betracht. Wie wir später sehen werden, ist der Gegensatz von Natur und Vernunft nicht gleich dem Gegensatz von Geist und Körper.

[44]) Demnach würde die Thätigkeit des Denkens die Ursache von Allem sein.

[45]) Wie alle Atomisten, schreiben sie bloß geometrischen Verhältnissen Wirkungen zu.

[46]) Die Verhältnisse des Raumes und der Zeit können nicht Alles machen. Machen sie Alles, so schreibt man ihnen doch selbst wieder Kräfte und Thätigkeiten zu. Verhältnisse (Raum und Zeit) sind aber nicht ohne Dinge, welche im Verhältniß mit einander stehen. Verändern sich die Dinge, so müssen sie auch selbst Gründe dieser Veränderungen sein. Das sind sie aber nur durch ihre Kräfte und Thätigkeiten.

[47]) Kant, Kritik der reinen Vernunft, herausgegeben von Rosenkranz. S. 332. Welt: „Das mathematische Ganze aller Erscheinungen und die Totalität ihrer Synthesis im Großen sowohl als im Kleinen, d. i. sowohl in dem Fortschritt derselben durch Zusammensetzung, als durch Theilung. Eben dieselbe Welt wird aber Natur*) genannt, sofern sie als ein dynamisches Ganzes betrachtet wird, und man nicht auf die Aggregation im Raume oder der Zeit, um sie als eine Größe zu Stande zu bringen, sondern auf die Einheit im Dasein der Erscheinungen siehet. Da heißt nun die Bedingung von dem, was geschieht, die Ursache, und die unbedingte Causalität der Ursache in der Erscheinung die Freiheit, die bedingte dagegen heißt im engeren Verstande Naturursache. Das Bedingte im Dasein überhaupt heißt zufällig und das Unbedingte nothwendig. Die unbedingte Nothwendigkeit der Erscheinungen kann Naturnothwendigkeit heißen." Welt: „Die absolute Totalität des Inbegriffs existirender Dinge."

*) „Natur, adjective (formaliter) genommen, bedeutet den Zusammenhang der Bestimmungen eines Dinges, nach einem inneren Princip der Causalität. Dagegen versteht man unter Natur substantive (materialiter), den Inbegriff der Erscheinungen, sofern diese, vermöge eines inneren Principes der Causalität, durchgängig zusammenhängen. Im ersteren Verstande spricht man von der Natur der flüssigen Materie, des Feuers ꝛc. und bedient sich dieses Wortes nur adjective, dagegen wenn man von deu Dingen der Natur redet, so hat man ein bestehendes Ganzes in Gedanken."

[48]) „Der Begriff der Nothwendigkeit und Zufälligkeit scheint nicht auf die Substanz zu gehen. Auch fragt man nicht nach der Ursache des Daseins einer Substanz, weil sie das ist, was immer war und bleiben muß, und worauf, als ein Substrat, das Wechselnde seine Verhältnisse gründet. Bei dem Begriffe einer Substanz hört der Begriff der Ursache auf. Sie ist selbst Ursache, aber nicht Wirkung." Kant I., 574.

[49]) Diese Erklärung ist ebenso nach zwei Seiten zu geben: 1. das frei Geschehende — das nothwendig Geschehende, 2. das Vermögen und der Trieb — der Endzweck des Geschehens.

[50]) In dem Begriff des Willens oder der Freiheit liegt der Erklärungsgrund der sittlichen Welt, wie in der Nothwendigkeit der der Natur.

[51]) Er hat nicht bloß sinnliche Vorstellungen, sondern auch intelectuelle und kann dadurch die Kraft der sinnlichen Vorstellungen einschränken.

[52]) „Während nämlich das griechische Wort für frei ἐλεύθερος, mit ἔρχομαι zusammenhängend, einen Menschen bedeutet, der hingehen kann, wohin er will, muß unser „frei" ursprünglich die Bezeichnung für den oder das Einzelne und mithin für das, was einem Einzelnen rechtlich zugehört, gewesen sein. Denn unser frei ist verwandt mit dem lateinischen privus. Die Urbedeutung von frei, gleich einzeln oder einem Einzelnen gehörig, nun läßt sich noch in manchen heutigen Anwendungen unseres Wortes deutlich erkennen. Goethe stellt zusammen: daß die Arbeit des Tages, die freier und eigener werde, und freien ist gleich sich aneignen, propium oder proprium, privatum facere und zufolge dessen gleich lieben. Die Urbedeutung „einzeln" zeigt sich ferner in einer negativen Anwendung des Wortes „freien" gleich privare, einzeln

machen, vereinsamen, absondern von etwas, daher entledigen, z. B. freien oder frei machen von Sünden, Tod, Sorgen, Leid u. s. f., aber auch berauben, z. B. freien von Freuden. Gleichsam plastisch tritt aber die Bedeutung frei gleich einzeln, für sich seiend, in der Chemie hervor, die, wenn sie einen Stoff aus seiner originalen Verbindung mit anderen Stoffen gelöst hat, den gelösten Stoff frei, freie Säure und dgl. nennt." B. S. 10.

[53]) Schopenhauer: Die Welt als Wille und Vorstellung. Bd. I. Lpz. 1873, S. 181 (der gesammten Werke Bd. II.) Suarez: Causa finalis movet non secundum suum esse reale, sed secundum esse cognitum. Suarez, Disputationes metaphysicae, disp. XXIII., sect. 7.

[54]) Kein Wille würde sich realisiren können, wenn es keine Natur gäbe. Chalybaeus: Ethik I., S. 133.

[55]) Der Wille ist nothwendig, seinem Wesen nach frei. Diese Nothwendigkeit hebt die Freiheit nicht auf.

[56]) Aber es ist das keine volle Anerkennung, sondern gleichsam nur eine halbe, da alles Sittliche von der Theorie und der Erkenntniß abhängig sein soll.

[57]) Dies ruht auf dem Gesetze des Grundes und der Folge, welcher in allem Erkennen angewandt wird, und worauf sich alle Wissenschaften stützen, namentlich alle historischen Wissenschaften.

[58]) Die Freiheit ist der freie Fortschritt, ist die Freiheit des Fortschrittes.

[59]) Da lassen wir uns selbst außer diesem Inbegriff, und daher ist das, was wir zusammennehmen, nicht die Welt.

[60]) Die Kugel hat einen Mittelpunkt und eine Peripherie. Der Mittelpunkt der Weltkugel ist bei Heraklit, Platon die Erde, bei den Pythagoräern aber das Centralfeuer, die Peripherie aber der Sternenhimmel.

[61]) Die alte Atomistik nimmt statt dessen ein Chaos an.

[62]) Die Atomistik hebt die Einheit der Welt auf und macht daraus eine Vielheit. Diese ist das Primäre, die Einheit das Secundäre.

[63]) Daher auch die Zerstreutheit der Herbart'schen Philosophie.

[64]) Ebenso mit dem Gesetz der Logik, daß alle Vielheit secundär ist, im Widerspruch.

[65]) Wir leugnen also den leeren Raum zwischen den Atomen, statt dessen setzen wir die Einheit der Welt in einer Mehrheit von Gesetzen, wodurch die Verbindung der Atome geordnet wird.

[66]) Jeder Einzelne empfängt durch den unendlichen Zweck seine Bestimmung in der Welt. H. Ritter: System der Logik und Metaphysik, Bd. II., S. 432. Dazu Fichte.

[67]) Alles in der Welt ist nur ein Erkenntnißgrund von Gott, Gott aber ist der Sachgrund der Welt.

[68]) Sein und Werden zusammen. Das Werden ist nur ein Erkenntnißgrund, aber kein Sachgrund; der Sachgrund ist das Sein. Das Sein ist der Gegenstand des Gedankens, das Werden ist der Gegenstand der Sinne. Die Welt ist das Werden, Gott das Sein. Ohne das Werden kein Erkenntnißgrund, ohne das Sein kein Sachgrund.

[69]) Die Welt ist die Entwicklung, die Verwandlung des Absoluten. Man hat diesen Pantheismus auch den occidentalischen, jenen aber den

orientalischen genannt, obgleich beide bei den Griechen vorkommen. Der Pantheismus der beständigen Evolution ist mehr griechisch, der der Immanenz mehr orientalisch.

[70]) Nun sagt aber der Pantheismus der Immanenz: ich denke nicht und bin nicht, sondern Gott denkt und ist in mir, ich selber bin nur ein Gedankending in dem unendlichen Denken.

[71]) Die Welt als Folge Gottes. Fichte. Das absolute Sein und sein Bild.

[72]) Gott, der lebendige, giebt Leben, belebt.

[73]) Das Möglichsein ist vor allem Werden und daher ewig. Es kann nicht durch sich selbst in Wirklichkeit kommen und setzt daher eine Wirklichkeit voraus, welche Grund von allem möglichen Sein ist.

[74]) Der ontologische Beweis schließt also von dem Begriff Gottes auf das Sein. Er findet sich bei Cartesius und vorher schon bei Anselm. Anselm's Argument ist folgendes: Gott ist das vollkommene Wesen. Da er dies ist, muß er sein. Denn das Sein ist eine Vollkommenheit, da nun Gott aber Inbegriff aller Vollkommenheit ist, so liegt in seinem Begriff, daß er ist. Oder in indirecter Form. Gott ist das vollkommene Wesen. Wollten wir denken, er wäre nicht, so würde das seinem Begriffe widersprechen. Denn dann würden wir uns ein vollkommenes Wesen vorstellen können, das vollkommener wäre als das vollkommene. Denn wäre Gott nur im Denken, so wäre das Wesen, welches zugleich außer dem Denken ist d. i. ist, vollkommener als das vollkommene Wesen. Da dies nun absurd ist, so widerspricht das Nichtsein Gottes seinem Wesen. Gott denkend, müssen wir denken, daß er ist.

Dagegen ist nun Kant's Kritik gerichtet.

[75]) Das Wirkliche ist nicht mehr als das Mögliche.

[76]) Das Leben ist ein Gut und kein Uebel, weil wir im Leben erfahren, was gut ist.

Otto Gutsmann's Buchdruckerei. Breslau, Ring 50.

machen, vereinsamen, absondern von etwas, daher entledigen, z. B. freien oder frei machen von Sünden, Tod, Sorgen, Leid u. s. f., aber auch berauben, z. B. freien von Freuden. Gleichsam plastisch tritt aber die Bedeutung frei gleich einzeln, für sich seiend, in der Chemie hervor, die, wenn sie einen Stoff aus seiner originalen Verbindung mit anderen Stoffen gelöst hat, den gelösten Stoff frei, freie Säure und dgl. nennt." B. S. 10.

[53]) Schopenhauer: Die Welt als Wille und Vorstellung. Bd. I. Lpz. 1873, S. 181 (der gesammten Werke Bd. II.) Suarez: Causa finalis movet non secundum suum esse reale, sed secundum esse cognitum. Suarez, Disputationes metaphysicae, disp. XXIII., sect. 7.

[54]) Kein Wille würde sich realisiren können, wenn es keine Natur gäbe. Chalybaeus: Ethik I., S. 133.

[55]) Der Wille ist nothwendig, seinem Wesen nach frei. Diese Nothwendigkeit hebt die Freiheit nicht auf.

[56]) Aber es ist das keine volle Anerkennung, sondern gleichsam nur eine halbe, da alles Sittliche von der Theorie und der Erkenntniß abhängig sein soll.

[57]) Dies ruht auf dem Gesetze des Grundes und der Folge, welcher in allem Erkennen angewandt wird, und worauf sich alle Wissenschaften stützen, namentlich alle historischen Wissenschaften.

[58]) Die Freiheit ist der freie Fortschritt, ist die Freiheit des Fortschrittes.

[59]) Da lassen wir uns selbst außer diesem Inbegriff, und daher ist das, was wir zusammennehmen, nicht die Welt.

[60]) Die Kugel hat einen Mittelpunkt und eine Peripherie. Der Mittelpunkt der Weltkugel ist bei Heraklit, Platon die Erde, bei den Pythagoräern aber das Centralfeuer, die Peripherie aber der Sternenhimmel.

[61]) Die alte Atomistik nimmt statt dessen ein Chaos an.

[62]) Die Atomistik hebt die Einheit der Welt auf und macht daraus eine Vielheit. Diese ist das Primäre, die Einheit das Secundäre.

[63]) Daher auch die Zerstreutheit der Herbart'schen Philosophie.

[64]) Ebenso mit dem Gesetz der Logik, daß alle Vielheit secundär ist, im Widerspruch.

[65]) Wir leugnen also den leeren Raum zwischen den Atomen, statt dessen setzen wir die Einheit der Welt in einer Mehrheit von Gesetzen, wodurch die Verbindung der Atome geordnet wird.

[66]) Jeder Einzelne empfängt durch den unendlichen Zweck seine Bestimmung in der Welt. H. Ritter: System der Logik und Metaphysik, Bd. II., S. 432. Dazu Fichte.

[67]) Alles in der Welt ist nur ein Erkenntnißgrund von Gott, Gott aber ist der Sachgrund der Welt.

[68]) Sein und Werden zusammen. Das Werden ist nur ein Erkenntnißgrund, aber kein Sachgrund; der Sachgrund ist das Sein. Das Sein ist der Gegenstand des Gedankens, das Werden ist der Gegenstand der Sinne. Die Welt ist das Werden, Gott das Sein. Ohne das Werden kein Erkenntnißgrund, ohne das Sein kein Sachgrund.

[69]) Die Welt ist die Entwicklung, die Verwandlung des Absoluten. Man hat diesen Pantheismus auch den occidentalischen, jenen aber den

orientalischen genannt, obgleich beide bei den Griechen vorkommen. Der Pantheismus der beständigen Evolution ist mehr griechisch, der der Immanenz mehr orientalisch.

[70]) Nun sagt aber der Pantheismus der Immanenz: ich denke nicht und bin nicht, sondern Gott denkt und ist in mir, ich selber bin nur ein Gedankending in dem unendlichen Denken.

[71]) Die Welt als Folge Gottes. Fichte. Das absolute Sein nnd sein Bild.

[72]) Gott, der lebendige, giebt Leben, belebt.

[73]) Das Möglichsein ist vor allem Werden und daher ewig. Es kann nicht durch sich selbst in Wirklichkeit kommen und setzt daher eine Wirklichkeit voraus, welche Grund von allem möglichen Sein ist.

[74]) Der ontologische Beweis schließt also von dem Begriff Gottes auf das Sein. Er findet sich bei Cartesius und vorher schon bei Anselm. Anselm's Argument ist folgendes: Gott ist das vollkommene Wesen. Da er dies ist, muß er sein. Denn das Sein ist eine Vollkommenheit, da nun Gott aber Inbegriff aller Vollkommenheit ist, so liegt in seinem Begriff, daß er ist. Oder in indirecter Form. Gott ist das vollkommene Wesen. Wollten wir denken, er wäre nicht, so würde das seinem Begriffe widersprechen. Denn dann würden wir uns ein vollkommenes Wesen vorstellen können, das vollkommener wäre als das vollkommene. Denn wäre Gott nnr im Denken, so wäre das Wesen, welches zugleich außer dem Denken ist d. i. ist, vollkommener als das vollkommene Wesen. Da dies nun absurd ist, so widerspricht das Nichtsein Gottes seinem Wesen. Gott denkend, müssen wir denken, daß er ist.

Dagegen ist nun Kant's Kritik gerichtet.

[75]) Das Wirkliche ist nicht mehr als das Mögliche.

[76]) Das Leben ist ein Gut und kein Uebel, weil wir im Leben erfahren, was gut ist.

Otto Gutsmann's Buchdruckerei. Breslau, Ring 50.

14 DAY USE
RETURN TO DESK FROM WHICH BORROWED

LOAN DEPT.

This book is due on the last date stamped below, or on the date to which renewed.
Renewed books are subject to immediate recall.

RENEWALS ONLY - Tel. No. 642-3405

ICLF (N)

Harvard College Lib.

INTER-LIBRARY LOAN

JUL 31 1968

SENT ON ILL

DEC 03 2002

U. C. BERKELEY

LD 21A-10m-1,'68
(H7452s10)476B

General Library
University of California
Berkeley

YB 23138

M313997



